"GREGORIANUM"

COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno VI. - 1925
Vol. VI.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

Anno VI. MENSE MARTIO 1925 Vol. VI - Fasc. 1.

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

VIA DEL SEMINARIO, 120

Orientalia Christiana.

Orientalia Christiana curis Pontificii Instituti Orientalis in aedibus Instituti Biblici prodeunt (post Pascha 1923).

Ad editionis rationem quod spectat, *fasciculis* neque certus paginarum numerus neque stata tempora praefiguntur. Singula tamen *columina*, etsi pluribus vel paucioribus fasciculis perficiantur, paginas saltem 320 complectentur.

Voluminum singulorum subnotatio (320 pag.) constat pretio:

in Italia **18** libellarum; extra Italiam **20** francorum.

Vol. I. — Fasciculi separati veneunt: (in Italia, *lib.* - extra *fr.*).

1. M. D'HERBIGNY S. I. — **L'Unité dans le Christ** (pag. 32): 3.
2. TH. SPÁČIL S. I. — **Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati:** I. *Photii.* - II. *Librorum symbolicorum* (pag. 40): 4.
3. **Documents inédits: " L'Eglise orthodoxe panukrainienne ,, créée en 1921** (pag. 56): 4.
4. PRINC. P. VOLKONSKY ET M. D'HERBIGNY S. I. — **Le dossier américain de " l'orthodoxie panukrainienne ,,** (18 documents inédits; pag. 96 cum 2 tab. phototypicis): 8.
5. L. LEMMENS O. F. M. — **Hierarchia Latina Orientis** (1622-1922). — I (pag. 72): 6.
6. G. HOFMANN S. I. — **S. Josaphat,** I (pag. 24, cum 3 tab. phototypicis): 5.

Vol. II. — 7. M. D'HERBIGNY S. I. — **La vraie notion d'orthodoxie** (pag. 36): 3.

8. TH. SPÁČIL S. I. — **Conceptus et doctrina...** (cf. 2): — III. *Theologorum recentiorum* (pag. 132): 12.
9. B. LEIB S. I. — **Deux inédits Byzantins sur les Azymes, au début du XII^e^ siècle** (pag. 132): 12.
10. L. LEMMENS O. F. M. — **Hierarchia Latina Orientis** (1622-1922) — II (cum indicibus, pag. 56): 5.

Vol. III. — 11. M. D'HERBIGNY S. I. — **L'âme religieuse des Russes d'après leurs plus récentes publications:** I. *Sous la persécution soviétique*: II. *En émigration* (pag. 124): 11.

12. G. HOFMANN S. I. — **Ruthenica. Die Wiedervereinigung der R. — Der Hl. Josaphat,** II-III (pag. 148, cum 13 tab. phototypicis): 14.
13. A. VACCARI S. I. — **La Grecia nell'Italia meridionale** (pag. 57): 5.

Succession apostolique et ministère ecclésiastique

d'après un ouvrage anglican

Summarium. — Inter dissertationes scientificas (Essays) quas anno 1918 edidit Swete *de historia primitivae Ecclesiae,* non ultima ponenda est ea quam Turner scripsit *de successione apostolica.*

I. Primum exposuit qualis esset illis temporibus conceptus successionis apostolicae. Scriptores ecclesiastici dicunt episcopos, rite electos, episcopali charismate donatos esse ab iis qui illud detinebant ab Apostolis sibi transmissum.

Connexae quaestioni tunc agitatae, num sacramenta extra Ecclesiam collata valerent, non una responsio fuit. Successione apostolica quae solius Ecclesiae privilegium est, confirmari videbatur sententia S. Cypriani negantis extra Ecclesiam esse sacramenta. Mutatis tamen temporum adiunctis, mutata sententiae fortuna. Meritum est S. Augustini quod argumentis invictis priorem sententiam penitus infirmaverit.

II. Animadversiones: de serie episcoporum Cantabrigiensium — de iteratione baptismi haereticorum — de impositione manuum in haereticorum reconciliationem.

Il y a quelques années, la Haute-Eglise anglicane procédait à un examen de conscience. La question, toujours actuelle, des sectes non-conformistes, maintenues jusqu'alors par l'Etablissement anglican dans une position irrégulière et dans un état d'infériorité, venait d'être soulevée une fois de plus avec un certain éclat. Le primat de Canterbury exprima le désir de voir discuter, par des historiens compétents, la position traditionnelle de son Eglise. De là un recueil d'*Essays*, dus à d'éminents spécialistes, et dont la préparation usa les dernières forces du regretté H. Barclay Swete [1].

[1] *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, by various writers; edited by H. B. Swete, D. D. London, Macmillan, 1918. — Voici les titres des six mémoires:

1. *Conceptions of the Church in early times,* by Arthur James Mason.
2. *The Christian Ministry in the Apostolic and subapostolic periods,* by Joseph Armitage Robinson.

Remontant par delà la période patristique étudiée avec prédilection par les chefs du mouvement tractarien, les auteurs s'attachent aux tout premiers siècles de l'Eglise, pour éprouver la solidité du premier chaînon qui relie le christianisme moderne aux temps apostoliques. Entre les six mémoires réunis dans ce volume, le mémoire consacré par M. Cuthbert Hamilton Turner à la *Succession apostolique* ne le cède à aucun autre par l'importance comme par l'étendue (122 pages). Les questions qu'il soulève présentent un intérêt assez durable pour que nous croyions utile de le détacher, et d'en donner une analyse succincte, suivie de quelques réflexions.

I. Exposé de l'auteur anglican.

1. La Conception originelle de la Succession apostolique.

Il ne saurait être question, évidemment, de marquer une date à laquelle l'Eglise aurait commencé à se réclamer des Apôtres. Mais le principe réflexe de la « succession apostolique » vint plus distinctement à l'ordre du jour au cours du IIe siècle, quand le péril gnostique obligea l'Eglise à se recueillir, à inventorier ses moyens de défense, et à se retrancher sur un terrain inexpugnable. En présence d'une hérésie audacieuse, qui mettait en œuvre certains éléments chrétiens et faisait appel à une tradition ésotérique, le centre de ralliement du christianisme authentique ne pouvait être que la tradition chrétienne à ciel ouvert, héritée des Apôtres.

Cette tradition s'affirmait sous une triple forme. La règle de foi apostolique, suivie par toutes les Eglises et condensée dans le Credo baptismal, en était l'expression la plus concrète et la plus assimilable. Le canon des Ecritures apostoliques, dès lors fixé

3. *Apostolic Succession. A. The original conception*; B. *The problem of non catholic Orders,* by Cuthbert Hamilton Turner.

4. *The Cyprianic Doctrine of the Ministry,* by John Henry Bernard.

5. *Early forms of Ordination,* by Walter Howard Frere.

6. *Terms of Communion, and the ministration of the Sacraments in early times,* by Frank Edward Brightman.

quant à ses grandes lignes, offrait aux docteurs de la foi une source inépuisable d'enseignements. Le principe de la succession apostolique assurait, de génération en génération, la transmission de la vie chrétienne par le moyen de la hiérarchie, en qui se prolongeait l'action personnelle des Apôtres.

La succession apostolique se réalise en la personne de l'Evêque.

Qui dit évêque, dit un pasteur régulièrement élu pour occuper une chaire vacante, et pourvu du charisme épiscopal par les mains de ceux qui le détenaient, comme hérité des Apôtres. L'union de ces deux éléments — juridiction et ordre — est essentielle à l'épiscopat catholique.

Ainsi l'entendait déjà saint Clément de Rome, à la fin du Ier siècle, rappelant à l'Eglise de Corinthe, sur laquelle venait de souffler un vent de schisme, qu'elle avait des pasteurs, représentants d'une autorité imprescriptible, dérivée du Christ en personne. Ainsi l'entendait également, aux premières années du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche, invitant les fidèles d'Asie à se serrer autour de leurs évêques comme autour du Christ. Ces deux Pères très anciens se complètent l'un l'autre, selon la synthèse graphique de M. Turner: la pensée de Clément traçant, pour ainsi dire, la ligne verticale de l'hérédité apostolique; la pensée d'Ignace marquant, dans un plan horizontal, le rayonnement de l'autorité apostolique.

A la fin du IIe siècle, apparaissent deux hommes qui donnent au principe de la succession apostolique son plein relief: saint Hégésippe et saint Irénée.

Hégésippe, dont presque toute l'œuvre a péri, semble s'être assigné pour tâche d'opposer à la succession pseudo-apostolique de la gnose la vraie lignée des Apôtres. Parti de Judée, il a vécu à Rome sous les papes Anicet, Soter et probablement Eleuthère. Il a visité les Eglises de la gentilité, conversé avec de nombreux évêques; et il rend témoignage à l'unité de la doctrine qu'il a recueillie de leurs lèvres. Son premier soin, en arrivant dans une Eglise, a été de dresser la liste de ses évêques, en remontant jusqu'au point où elle se rattache à un Apôtre du Christ.

L'œuvre d'Hégésippe se réduit pour nous à quelques lambeaux; mais nous pouvons lire, dans une version latine ancienne, le grand

ouvrage d'Irénée. L'évêque de Lyon oppose aux gnostiques la doctrine transmise, de main en main, depuis les glorieux Apôtres Pierre et Paul, par douze évêques de Rome. Après avoir rapporté la tradition de Rome, il la supplémente par celle de Smyrne et par celle d'Ephèse: Smyrne, qui, par son évêque saint Polycarpe, se rattache à l'Apôtre saint Jean; Ephèse, qui unit les mémoires de saint Paul et de saint Jean. Il exclut de la succession apostolique, d'abord les hérétiques et les schismatiques; puis les évêques dont la vie ne répondait pas à leur profession. Sa conception du ministère épiscopal est celle d'une action exercée par l'Esprit de Dieu qui emprunte le ministère des hommes; action essentiellement unifiante: où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu; où est l'Esprit de Dieu, là est aussi l'Eglise et toute grâce.

La vertu de la succession apostolique, affirmée par saint Irénée, trouvera encore dans la génération suivante des interprètes diversement éloquents. Hippolyte de Rome mettra l'accent sur le charisme héréditaire de l'épiscopat; Clément d'Alexandrie, sur la continuité de l'enseignement conservé intact dans l'élite chrétienne. Au fond, la doctrine est une. Tertullien et Origène, esprits à d'autres égards si dissemblables, s'accordent ici pour faire simplement écho à Irénée. Au commencement du IV[e] siècle, Eusèbe de Césarée résumera en historien la pensée dont l'Eglise a toujours vécu. Il donnera pour cadre à son *Histoire ecclésiastique* et à sa *Chronique* les listes épiscopales des grandes Eglises: Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem; sentant bien que, pour présenter une image fidèle du christianisme naissant, rien ne saurait mieux convenir que de suivre les canaux par où, des Apôtres sur les générations successives, la vie chrétienne s'est épanchée.

2. Le problème des Ordres non catholiques.

A la question de la succession épiscopale, se rattache étroitement la question générale de la relation des Sacrements à l'Eglise. Sous la pression des circonstances, cette dernière question dut être examinée: les hérésies et les schismes la posaient sous un jour nouveau, et des solutions contradictoires se produisirent.

Au milieu du III^e siècle, solution de saint Cyprien : l'Esprit de Dieu est donné à l'Eglise, qui le dispense à tous ; sans l'Esprit de Dieu, pas de sacrements ; donc, hors de l'Eglise, pas de Baptême valide ; *a fortiori*, pas d'autres sacrements, car ceux-ci présupposent le Baptême.

Au déclin du IV^e siècle, solution de saint Augustin : les sacrements procèdent du Christ, source de toute grâce ; quiconque est en fait constitué ministre du Christ — fût-il hérétique ou vicieux, — confère en fait le sacrement. Seule importe la disposition de celui *qui le* reçoit : si, par une mauvaise disposition, il met obstacle à la grâce, il ne la recevra point. Ainsi en est-il de tous les schismatiques : opposés à la charité du Christ, étrangers à la communion de l'Eglise, ils ne reçoivent point la grâce du sacrement. Néanmoins le sacrement demeure sur eux ; ils commenceront d'en recevoir la grâce en renonçant à leur schisme.

Saint Cyprien attend tout du ministère de l'Eglise ; saint Augustin attend tout de l'action personnelle du Christ. Les deux thèses sont irréductibles. Entre deux, il n'existe pas de position stable.

Néanmoins, c'est par une série d'à-coups que la pensée chrétienne achèvera de se détacher de la première pour adhérer à la seconde. En Occident, le branle décisif fut donné au commencement du IV^e siècle. Les catholiques africains virent la thèse de saint Cyprien retournée contre eux par les Donatistes ; cette disgrâce les rendit plus dociles à la direction partie de Rome ; le concile d'Arles (314) indiqua un terrain d'entente. En Orient, le mouvement se fit attendre plus longtemps. Dans cette évolution, l'idée de succession apostolique joue un rôle qu'il importe de dégager.

Que la succession apostolique fût le privilège de l'Eglise catholique, à l'exclusion de l'hérésie et du schisme, c'était manifestement la conviction de saint Irénée. On peut ajouter : la conviction commune de l'Eglise anténicéenne, y compris Eusèbe. De là, observe M. Turner, on concluait logiquement que les Ordres reçus ou conférés hors de l'Eglise sont non seulement irréguliers, mais nuls. Cette vue commande le jugement à porter sur tous les actes du ministère épiscopal. A l'époque primitive, nul ne songeait

à dissocier la cause du Baptême de celle de l'Ordre. Conséquemment, on rebaptisait en masse tous les transfuges des sectes dissidentes : Valentiniens, Marcionites et autres gnostiques. Au IIe siècle, la chose allait de soi. Au IIIe siècle, des questions délicates surgirent. La frontière de l'orthodoxie pouvait sembler parfois imprécise, en présence de courants d'idées nouveaux et subtils : courant monarchien, courant subordinatien. Certains points de discipline rendaient les chefs de l'Eglise perplexes : quelle ligne de conduite adopter après un schisme comme celui d'Hippolyte, ou après une persécution comme celle de Dèce, qui laissait à régler le sort de nombreux apostats? Tel puritain, comme Novatien, réclamait les mesures les plus sévères, déclarant les apostats à jamais déchus de l'Eglise; un demi-siècle plus tard, les Donatistes, appliquant à leurs adversaires la même rigueur, rejetaient les ordinations accomplies par des évêques catholiques, et bientôt excommuniaient le monde entier; à les entendre, le troupeau du Seigneur se trouvait réduit à un petit groupe africain.

L'intervention énergique du pape Etienne dans la question baptismale avait porté le premier coup à la théorie de Cyprien. Le Baptême reçu hors de l'Eglise cessa d'être un faux Baptême. Ainsi tombait la plus forte barrière qui séparait catholiques et schismatiques. Mais la question de l'Ordre demeurait entière; et pendant un demi-siècle, on ne voit pas même poindre une ébauche de solution.

Il semble que le premier pas dans cette voie fut fait au Concile de Nicée. Parmi les litiges déférés aux Pères, figurait le jugement à porter sur les adeptes de deux sectes schismatiques : schisme romain de Novatien et schisme africain de Mélèce. Le concile décida que les clercs ordonnés dans les rangs du schisme pourraient être admis à exercer dans l'Eglise catholique les fonctions de leur ordre, sous de certaines conditions, dont la première paraît avoir été leur réordination par un évêque catholique. Une pareille exigence implique la réprobation des ordres reçus dans le schisme; elle n'en constituait pas moins, sur le terrain de la discipline, une innovation considérable et une avance faite par l'Eglise aux dissidents. Car, aux termes de l'ancienne discipline, l'exercice d'un ministère sacré hors de l'Eglise constituait une

faute grave, relevant de la pénitence canonique; et d'autre part, le fait d'avoir encouru la pénitence canonique fermait régulièrement l'accès aux ordres. En abrogeant cette incapacité des clercs schismatiques, les Pères de Nicée inauguraient donc une discipline plus clémente; l'exercice d'un ministère schismatique cessait de mettre à l'ordination catholique un obstacle insurmontable.

Un demi-siècle après Nicée, en 381, le concile de Constantinople prescrivit la réordination des clercs ariens. A l'égard des clercs ayant appartenu à des corps schismatiques ou hérétiques, la réordination est alors de pratique courante en Orient et dans une grande partie de l'Occident. Nous la voyons prescrite à l'égard des clercs visigoths par le concile d'Orléans en 511, par le concile de Saragosse en 592; à l'égard des clercs vandales en 535 par l'Eglise d'Afrique, qui, pour ce fait, obtint la sanction du pape Agapet.

Cependant, bien avant les dates qu'on vient de rappeler, une révolution avait été accomplie dans la théorie des sacrements, et peu à peu elle allait passer dans la pratique. Cette révolution se rattache au nom de saint Augustin.

La théorie de saint Augustin n'est pas rigoureusement inédite en toutes ses parties. On en trouve certains linéaments dans l'anonyme *De rebaptismate*, dont l'auteur semble appartenir au milieu du III[e] siècle, et lutter, aux côtés du pape Etienne, contre saint Cyprien. Mais Augustin eut le mérite de travailler sur des données qui lui appartiennent en propre; il doit peu à ses devanciers.

Au moment où il entrait dans l'Eglise (387), les décisions du concile d'Arles avaient depuis longtemps assuré la prédominance de la doctrine romaine, touchant la validité du Baptême conféré hors de l'Eglise. La thèse de Cyprien ne comptait plus guère de défenseurs que les Donatistes. En luttant contre cette thèse, saint Augustin aura mainte occasion de revendiquer pour l'Eglise catholique la mémoire du grand évêque martyr, qui lui appartient tout entier par la vertu d'une charité opposée à tout esprit schismatique.

La pensée d'Augustin, parfois subtile, est vigoureuse et logique. Elle se meut selon les grandes lignes et tend aux larges conclusions. Il peut arriver à ce Latin d'être mal informé des choses

grecques: mais dans son domaine il procède sûrement. Une fois posé le principe du Sacrement œuvre propre du Christ quelle que soit la main du ministre, il en déroule toutes les conséquences, sans s'arrêter aux distinctions que la logique défaillante du siècle précédent avait maintenues entre sacrement et sacrement. Non seulement le Baptême, mais, à un titre semblable, la Confirmation et l'Ordre vaudront hors de l'Eglise. Ceci appartient en propre à Augustin.

Assurément l'esprit d'Augustin était d'accord avec son cœur pour ouvrir aux dissidents ces perspectives rassurantes. Quel appoint précieux pour la cause de l'unité si, en même temps qu'on accueillerait les laïques du schisme donatiste au rang des laïques catholiques, on pouvait aussi accueillir le clergé donatiste au rang du clergé catholique! Désormais l'obstacle est levé. L'effort d'Augustin tend à provoquer le désir de la réconciliation: il compte que la charité du Christ, si elle entre en action, fera œuvre d'unité.

A l'argument que les Donatistes jugeaient irréfutable: Comment le ministre du sacrement pourrait-il conférer la grâce, si d'abord il ne la possède? Augustin oppose deux réponses décisives.

Réponse d'ordre pratique: si la valeur du sacrement est subordonnée à la valeur morale du ministre, qui pourra jamais se tenir pleinement assuré non seulement de son Ordination, mais encore de son Baptême? Il n'y a de sécurité complète que dans l'opération indéfectible du Christ, ministre principal du sacrement.

Réponse d'ordre métaphysique, fondée sur l'analogie entre la situation de l'hérétique ou du schismatique hors de l'Eglise, et celle du catholique de mauvaise foi ou de mauvaise vie, dans l'Eglise. Quand ce catholique vient à corriger sa foi ou à ordonner sa vie, on ne lui réitère pas le Baptême; seulement le Baptême qu'il a reçu commence alors de produire en lui tous ses fruits. De même pour l'hérétique ou schismatique, à son entrée dans l'Eglise.

Si la réponse vaut pour le Baptême, elle vaut également pour la Confirmation et pour l'Ordre. Les trois sacrements vont de pair. D'ailleurs, aux yeux d'Augustin, — et cette considération est fondamentale, — il n'y a pas de sacrements du schisme ou de l'hérésie, mais seulement des sacrements de Dieu, par lui confiés à l'Eglise.

Telle est en substance la doctrine d'Augustin. Après en avoir fait ressortir la puissante nouveauté, M. Turner rappelle l'attention sur les points intangibles de l'héritage apostolique.

En dépit des divergences sur la valeur des sacrements administrés hors de l'Eglise, l'accord n'a point cessé d'exister sur l'existence de l'Eglise catholique, sur la communion visible des fidèles, sur la réalité du corps mystique du Christ. Là où surgit une secte dissidente, à partir du IIIe siècle, elle prétend être toute l'Eglise, apostolique, sainte, catholique. Car chacun sait que l'Eglise est une. L'accord non plus n'a cessé d'exister sur la nécessité, pour le sacrement, d'un certain rite, administré au sens de l'Eglise. Il n'y a, dans l'Eglise et hors de l'Eglise, qu'une seule et même théologie des sacrements, comme il n'y a qu'une conception de la succession apostolique.

II. Réflexions.

Ces pages, que M. Turner écrivit avec une conscience scientifique admirable, et que nous nous sommes efforcé de ne pas trahir en les abrégeant, paraîtront à l'observateur du dehors hautement suggestives. Discuter l'économie de la grâce divine à la lumière de la tradition la plus primitive, c'est en éclairer toute l'histoire. Dans les réflexions qui suivent, il nous arrivera tantôt de reprendre des lignes tracées par l'auteur, tantôt de les prolonger, tantôt de les discuter.

Dès le début, un rapprochement est esquissé [1] entre la position d'Hégésippe ou d'Irénée, au regard de la « succession apostolique », et la position des tractariens anglais au regard de la même donnée. Rapprochement très fécond. La préoccupation dont il témoigne reparaît à plus d'une page.

Pour montrer, dans un exemple concret, l'application moderne du principe de la succession apostolique, M. Turner invite son lecteur [2] à remonter la liste épiscopale de Canterbury, de l'archevêque Davidson à l'archevêque Temple, de l'archevêque Temple à l'arche-

[1] Pag. 95.
[2] Pag. 106.

vêque Benson et ainsi de suite jusqu'à saint Augustin, et de saint Augustin au pape saint Grégoire, qui l'envoya dans la Grande Bretagne, et de saint Grégoire aux fondateurs de l'Eglise de Rome, les Apôtres Pierre et Paul. Volontiers nous nous prêterons à cette démarche. Mais nous ne pourrons nous défendre d'un serrement de cœur, au souvenir de ce qu'on lit à la page suivante, là où sont très justement stipulées les conditions à remplir pour la réalisation de la succession apostolique: élection régulière à une chaire vacante, et transmission du charisme épiscopal par des mains qui l'ont hérité des Apôtres. Il n'est pas en notre pouvoir d'oublier qu'à un point critique de cette liste épiscopale se rencontre une double faille, dans la ligne de l'investiture régulière et dans la ligne de la transmission du charisme. Cela est douloureux. Et quatre siècles d'histoire, loin de combler le gouffre béant, manifestent avec une évidence croissante le désastre originel.

Touchons quelques points de détail.

Peut-on admettre que l'Eglise primitive, dans son ensemble, réitérait le baptême des hérétiques? M. Turner l'admet simplement [1], et cette position paraîtra bien hardie, dans l'état de nos témoignages. Car le pape Etienne affirme le contraire, et sa parole doit faire foi pour Rome et les Eglises placées sous l'influence directe de Rome. L'auteur anonyme du *De rebaptismate* affirme également l'existence d'une tradition ancienne et vénérable, conforme à celle dont Etienne s'autorisait. Nous ne savons pas au juste quelle Eglise représente cet anonyme, mais on s'accorde généralement, et M. Turner n'y contredit pas, à le tenir pour contemporain de saint Cyprien. Restent les témoignages de Cyprien lui-même et de Firmilien de Césarée, qui établissent l'existence d'une coutume contraire; ces témoignages valent pour l'Afrique latine et une partie de l'Asie Mineure; mais on ne saurait remonter plus haut que le III^e^ siècle, même avec le renfort de Tertullien. Qu'on ajoute le témoignage de Clément d'Alexandrie, recevable pour l'Egypte de son temps. Ce n'est pas de quoi fonder la croyance à une tradition universelle datant du II^e^ siècle; d'autant que saint Cyprien lui-même, en se repliant sur le terrain de la

[1] Pag. 147-148.

raison théologique, paraît bien donner à entendre qu'il s'estime battu sur le terrain de la tradition [1].

Dire [2] que ce fut toujours la pratique commune des ecclésiastiques romains, dans les matières de controverse, d'invoquer sommairement une prescription immémoriale et l'autorité apostolique pour justifier la pratique de leur Eglise, est aisé. On avouera pourtant que le pape Etienne devait connaître la tradition de son Eglise, et ne pas s'exposer, en matière si publique et en face du schisme novatien, à de faciles démentis. Ajoutons que l'interprétation donnée [3] d'un texte obscur et controversé nous paraît complètement arbitraire: il s'agit du texte d'Hippolyte, dans les *Philosophumena,* accusant ses adversaires d'avoir les premiers réitéré le Baptême. Qu'est-ce que cette réitération de Baptême? Nous ne saurions le dire avec certitude [4]; mais affirmer qu'Hippolyte reproche à son adversaire Calliste d'avoir rebaptisé les transfuges de son schisme, c'est braver une double invraisemblance: invraisemblance relative au pape Etienne, qui aurait erré grossièrement sur le passé de son Eglise, sur un passé vieux de trente ans à peine; et invraisemblance relative au pape Calliste qui, contrairement à toutes les données de l'histoire, ferait ainsi figure de rigoriste au regard d'Hippolyte.

On nous assure [5] que la controverse baptismale, au milieu du IIIe siècle, se présentait dans les termes suivants: selon les uns, l'Eglise ne pouvait légitimer aucun Baptême conféré en dehors d'elle; selon les autres, elle pouvait et devait légitimer le Baptême conféré correctement en dehors d'elle. Avouons que ce langage ne nous semble pas exempt d'équivoque ni pleinement conforme à la vérité de l'histoire. Car nulle sentence rétrospective ne saurait légitimer un baptême inexistant. Les deux partis ne prétendaient pas débattre un point de discipline, mais une question de fait. Le baptême hérétique vaut-il ou ne vaut-il pas? C'est là-

[1] Qu'on nous permette de renvoyer, sur ce point, à notre *Théologie de saint Cyprien*, pag. 237, Paris, 1922.

[2] Pag. 154.

[3] Pag. 155.

[4] Voir notre *Théologie de saint Hippolyte*, pag. 59-64, Paris, 1906.

[5] Pag. 158-159.

dessus que l'on discutait, et il n'était question d'aucune *sanatio in radice*. L'Eglise devait se reconnaître impuissante à faire que ce qui n'existait pas eût existé. Nous ne croyons pas non plus que la célèbre décrétale du pape Etienne fût une simple mesure administrative, destinée à couper court aux débats. Elle s'autorisait de considérants dogmatiques, dont il n'est pas possible de faire abstraction.

M. Turner admet [1], comme allant de soi, que l'imposition des mains pour la réconciliation des hérétiques était purement et simplement identique à la Confirmation, tout en reconnaissant de très bonne grâce que ni saint Jérôme ni saint Augustin ne crurent à cette identité. Mais saint Jérôme et saint Augustin ne furent ni seuls ni les premiers de leur sentiment. Dès une date beaucoup plus ancienne, saint Cyprien distingue très expressément l'imposition des mains *in paenitentiam*, de l'imposition des mains *ad accipiendum Spiritum Sanctum*. Le geste de l'imposition des mains était commun à la Confirmation, à l'Ordination, à la réconciliation des pénitents, et à d'autres rites encore; il se diversifiait, quant au sens, selon les circonstances. Il semble qu'il ne faille pas se hâter d'identifier ce que les anciens distinguaient en dépit de la conformité extérieure. Bien qu'admise quelquefois par des auteurs appartenant à diverses confessions, cette identité prétendue ne sera jamais qu'une vue systématique, non une vérité acquise [2].

La répugnance qu'éprouve M. Turner [3] à accorder, à la suite de M. l'abbé Saltet, que, dès le milieu du Ve siècle, Rome s'était assimilé la doctrine de saint Augustin touchant la validité des ordres conférés dans une secte dissidente, doit surprendre, à considérer les textes qu'il cite à la même page. Quand saint Léon déclare un prétendu évêque indigne de ce nom, il est clair qu'il lui dénie le droit de faire acte épiscopal; mais, quand il tient pour valides les ordinations par lui accomplies, il est non moins clair qu'il croit à la validité de sa consécration épiscopale.

Saint Augustin a posé le cas extrême du Baptême administré par un païen; et bien que la logique de son principe dût l'amener à reconnaître que même un païen peut baptiser réellement au

[1] Pag. 165 et 179.
[2] Voir notre *Edit de Calliste*, pag. 446-448, Paris, 1914.
[3] Pag. 174.

nom du Christ, il a reculé devant une affirmation catégorique, préférant s'en remettre à la décision éventuelle d'un concile de toute l'Eglise. M. Turner croit devoir suppléer ici au silence d'Augustin [1], en avançant, sur de bien faibles indices, que, dans son dernier écrit sur le Baptême, Augustin suppose, en fait, une réponse négative. Il ajoute qu'une réponse affirmative réduirait le sacrement à la condition d'un rite magique. Dans la même ligne de pensée, il se refuse à reconnaître dans le geste de la consécration épiscopale, séparé de l'attribution d'un siège épiscopal distinct, un gage suffisant de la succession apostolique; il estime que c'est là, pour le pouvoir de l'évêque, une bien pauvre garantie, dont on ne s'avisa jamais avant l'ère de la Réforme [2]; donc, à tout le moins, une nouveauté; et une nouveauté souvent présentée sous une forme qui donne à la conception moderne de sacrement quelque chose de mécanique [3].

A ces dernières difficultés, dont le fond commun est une conception particulière, et essentiellement localisée, de la succession apostolique, je ne veux pas d'autre réponse que celle suggérée par M. Turner lui-même [4]. Il a dit, en commençant, que le charisme épiscopal, transmis par des mains qui le possèdent comme hérité du Christ, est un des deux éléments essentiels requis pour l'exercice du pouvoir épiscopal. Il vient d'admettre [5] la justesse, aussi bien que la haute portée, du principe théologique posé par saint Augustin, et par lui appliqué non seulement au Baptême, mais à la Confirmation et à l'Ordre. Enfin il n'ose pas nier [6] que la conception moderne du sacrement a quelque titre à être présentée comme une légitime déduction du principe augustinien. Dès lors, n'est-il pas amené à reconnaître dans le geste de l'ordination le seul critère sûr de la transmission du charisme épiscopal, et donc un critère essentiel de la succession apostolique? Ce geste hiératique, consacré dès le temps des Apôtres pour une œuvre spirituelle, n'a-t-il pas une autre signification et une autre valeur que l'attribution à une chaire locale? Et quel rôle appartient aux chaires locales, dans le travail progressif de l'évangélisation qui

[1] Pag. 192.
[2] Pag. 194.
[3] Pag. 196.
[4] Pag. 107.
[5] Pag. 181 sqq.
[6] Pag. 196.

se poursuit depuis les Apôtres? Quand l'Eglise crée des chaires nouvelles — et elle en crée tous les jours dans les pays qu'elle ouvre à la foi, — de quel signe marquera-t-elle les élus, sinon du signe usité au temps des Apôtres? Si elle peut créer, à plus forte raison doit-elle pouvoir déplacer et disposer. Je n'apprendrai pas à M. Turner que les translations à un nouveau siège n'étaient pas chose inouïe dans l'Eglise du IV[e] siècle.

Ce que la conception dite « moderne » du sacrement présente de plus caractéristique, c'est assurément la distinction très nette qu'elle établit entre le caractère imprimé par le sacrement et la grâce qu'il confère aux âmes bien préparées. Or, d'après la conception la plus primitive, l'impression du caractère est liée au rite sacramentel. On ne peut pourtant pas dire que la doctrine du caractère sacramentel date de la Réforme; elle tient une assez grande place dans la théologie de saint Augustin, pour ne pas descendre jusqu'aux scolastiques. Or ce qui constitue proprement le charisme épiscopal, c'est le caractère. Saint Augustin a le premier enseigné clairement ce que peuvent à cet égard des mains criminelles. Il est permis de s'étonner que M. Turner ait pu écrire, sur la succession apostolique, une étude si vaste et si détaillée, sans nommer le caractère sacramentel. Ce charisme épiscopal a pu exister en Judas comme en saint Pierre, car ce n'est pas un don actuellement réservé aux amis de Dieu, une *gratia gratum faciens*. C'est une puissance active, liée au geste de l'imposition des mains épiscopales. Reconnaître cela, n'est pas tourner le dos au principe de la succession apostolique.

Nous ne saurions prendre congé de ce très docte mémoire sans indiquer les réflexions qu'il nous suggère touchant l'Eglise établie en Angleterre: aussi bien n'a-t-il été composé que pour fournir un thème précis à de telles réflexions.

Depuis l'année 1562, la déclaration des *Trente-neuf articles* demeure officiellement la charte doctrinale de l'Eglise anglicane; et bien que, de plus en plus, laïques et clercs même en prennent à leur aise à l'égard de ce document, il fait encore loi. Or il affirme l'intention de se rattacher, par delà les abus du Moyen Age, à l'Eglise primitive.

Sur aucun point peut-être, l'affirmation ne reçoit des faits un plus clair démenti que sur la question de la succession apostolique. Selon les deux lignes de la juridiction et de l'ordre, l'Eglise anglicane, dès l'origine, s'est coupée de toute attache avec l'Eglise primitive. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher deux articles, le 26ᵉ et le 34ᵉ.

D'une part, est consacré, dans toute son étendue, le principe augustinien de la validité du sacrement, indépendante de la sainteté du ministre; — il parut sans doute prudent de s'en souvenir. De là:

Art. 26. *De la vertu des institutions divines; qu'elle n'est point compromise par la malice des ministres.*

Encore que, dans l'Eglise visible, il y ait toujours des méchants mêlés aux bons, parfois même préposés au ministère de la parole et à l'administration des sacrements; néanmoins, comme ils agissent non pas en leur propre nom, mais au nom du Christ, comme ministres de ses ordres et de son autorité, on peut recourir à leur ministère, soit pour l'audition de la parole de Dieu, soit pour la réception des sacrements. Et leur malice ne compromet pas l'effet des institutions du Christ, ne diminue pas la grâce des dons divins en ceux qui avec foi et bonne volonté reçoivent les biens qui leur sont offerts, dons efficaces en vertu de l'institution et promesse du Christ, malgré la malice des ministres.

D'autre part, l'Eglise anglicane pourvoit à son propre établissement en revendiquant pour toute Eglise particulière ou nationale le pouvoir d'instituer, modifier, abroger les cérémonies ou rites ecclésiastiques d'institution purement humaine. De là:

Art. 34. *Des traditions ecclésiastiques.*

Il n'est pas absolument nécessaire que les traditions et cérémonies soient partout identiques entre elles ou tout à fait semblables. En effet, comme elles différèrent toujours entre elles, elles peuvent aussi changer, selon les lieux, les temps et les mœurs, pourvu qu'on n'institue rien de contraire à la parole de Dieu...

...Toute Eglise particulière ou nationale a le pouvoir d'instituer, changer ou abroger les cérémonies ou rites ecclésiastiques institués par autorité purement humaine, pourvu que tout se fasse en vue de l'édification.

Quant à décider ce qui est d'institution purement humaine, les pères de l'anglicanisme s'en attribuèrent le droit. A part deux sacrements, expressément rapportés par l'Evangile à l'institution immédiate du Christ, tout fut saccagé, sans égard à la tradition autorisée qui rapportait à l'institution du Christ tous les sacrements de l'Eglise. Le Sacrifice de la Loi nouvelle disparut, comme invention blasphématoire et pernicieuse imposture (art. 31). Avec le Sacrifice, disparut le sacerdoce, dont il était la première raison d'être, et toute succession apostolique.

Aujourd'hui, la réaction est bien prononcée contre ce vandalisme; n'en cherchons pas la preuve hors du même livre, composé sous les auspices de la Haute-Eglise anglicane. En voulant établir sa position au regard des sectes non-conformistes, cette Eglise l'a éclairée, au regard de la tradition catholique, d'une lumière qui frappe tous les yeux. L'illusion de la succession apostolique, entretenue chez plusieurs par la façade archaïque de l'édifice, est plus que jamais percée à jour. Les ruines sont là, et aucun replâtrage n'y saurait remédier.

Nous avons été conduit à éprouver la valeur traditionnelle de deux articles sur trente-neuf; on pourrait en prendre d'autres, et aboutir à des conclusions semblables. Si, avant d'assumer de si lourdes responsabilités, les pères de l'anglicanisme avaient pu et voulu écouter un conseiller aussi sûr que M. Turner, ils n'auraient point fait ce pas. Mais l'anglicanisme d'aujourd'hui apporte, par la solidité de ses travaux historiques, un appoint souvent précieux à la vérité religieuse. Constatons-le avec joie, avec gratitude.

ADHÉMAR D'ALÈS, S. I.

De supernaturali cognitione Dei
qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat

Quaestio de cognitione primi parentis generis humani in se ipsa spectata sane non caret pondere theologico ac philosophico, quatenus iuvat ad ampliorem intelligentiam illius originalis iustitiae status in qua caput generis humani conditum fuit et quatenus ad ipsius naturae humanae profundiorem cognitionem non nihil confert. Sed insuper non parum accrescit problematis momentum ex nexu quem habet cum illa abstrusa et salebrosa, tenebris magna ex parte adhuc obvoluta quaestione de modo cognitionis mysticae ad quem sanctos interdum elevari cernimus. Etenim cognitio quam primus homo ante peccatum de Deo habuit atque modus huius cognitionis a S. Thoma similis esse perhibetur cognitioni qua post lapsum originalem sancti per contemplationem ad gratuitam ac supernaturalem Dei notitiam aliquando pertingunt: « sic per gratiam videtur (Deus) a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae » (*De Ver.*, q. 18, a 1 ad 4).

Ut notum est, multiplex a theologis cum S. Thoma in primo homine cognitio distinguitur. Fundamentum, quo hac in re niti debemus, illud est latissime patens ab Angelico positum principium: « *naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu* ». Et quia primus homo a Deo institutus est non solum ut in seipso esset, sed etiam ut esset aliorum principium, ideo productus est in statu perfecto in quo posset esse principium aliorum et quoad corpus per generationem corporalem, et quoad animam per instructionem et gubernationem.

Agnoscenda igitur praeprimis in Adam perfecta cognitio naturalis complectens tam cognitionem sensitivam (sensuum scilicet externorum et internorum) quam cognitionem intellectualem. « Primus homo sic institutus est a Deo ut haberet omnium scientiam, in quibus

homo natus est instrui » (*S. theol.*, I, q. 94, a. 3). Et haec sunt omnia illa quae virtualiter exsistunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Haec scientia non fuit acquisita sed infusa, non tamen infusa *per se*, sed *per accidens*, nam eiusdem erat rationis ac nostra [1]. In hac cognitione naturali Adam non potuit proficere quantum ad *numerum scitorum*, sed solum quantum ad *modum* sciendi, quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experientiam (I, q. 94, a. 3 ad 3).

Ultra hanc cognitionem naturalem habuit primus homo aliam supernaturalem. « De supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum » (I, q. 94, a. 3). Attamen, haec ipsa cognitio supernaturalis non unius fuit rationis. Ponit enim S. Thomas « *communem modum* cognitionis » supernaturalis qui tunc primo homini competebat et addit non esse inconveniens mentem primi hominis per aliquem raptum vel extasim elevari *supra* hunc communem modum (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 13 et ad 14; a. 5 ad 2).

His breviter consideratis restringimus inquisitionem nostram ad illam cognitionem supernaturalem Dei quae « *secundum communem modum* » primo homini in statu innocentiae competebat. Hanc cognitionem vocat passim S. Thomas « per inspirationem vel illustrationem internam », — « ex irradiatione divinae sapientiae », — « non ex visibilibus creaturis sed ex quadam spirituali similitudine menti impressa ». Eandem cognitionem Hugo a S. Victore « per praesentiam contemplationis » dicit (1 lib. *de Sacr.*, p. V, c. 14; p. VI, c. 4 et 16).

Hic obiter notamus investigationem nostram imprimis circa mentem S. Thomae versari, volumus nempe assequi quid S. Doctor de natura gratuitae cognitionis primi hominis senserit.

Sic circumscriptis limitibus huius elucubrationis, duo occurrunt nobis quae, tamquam clare a S. Thoma asserta, hic supponere pos-

[1] « Primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas: nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit » (I, q. 94, a. 3 ad 1).

sumus. *Primum*, cognitionem de qua agimus, scil. cognitionem gratuitam qua primus homo gaudebat secundum communem modum qui ei tunc competebat, fieri *cum conversione ad phantasmata.* Clare hanc thesim asserit S. Doctor his verbis: « nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata, et hoc est quod Dionysius dicit, quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata » (*De Ver.*, q. 18, a. 5). Eandem doctrinam sibi ipsi constans proponit Angelicus in *Summa theol.*, I, q. 94, a. 2.

Alterum, quod hic stabilitum ex S. Thoma supponimus, est, cognitionem illam quam ex perfectione gratiae in statu innocentiae homo de Deo habebat « per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae » fuisse *sine demonstratione.* Etenim sic ait S. Thomas: « non oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem *per demonstrationem* sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium » (I, q. 94, a. 1 ad 3).

His positis inquiramus duce S. Doctore in naturam illius cognitionis. Duo problemata solvenda hic sistunt se nobis. *Alterum* circa supernaturalitatem huius cognitionis, — circa eiusdem intimas causas *alterum.* — Sit igitur:

Quaestio I: Utrum in hac cognitione solum *lumen supernaturale*, an etiam *supernaturales species* infundantur?

Quaestio II: Quale *medium* intercedit in hac cognitione?

Quod primum problema attinet, solutio nobis satis dilucide fluere videtur ex praemissis a S. Doctore positis. Etenim Doctor Angelicus duo in cognitione constanter distinguere solet, scilicet *acceptionem cognitorum* et *iudicium de acceptis*[1]. Cf. *De Ver.*, q. 12, a. 7; a. 8; a. 9; a. 12; a. 13; *S. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 2; a. 3. — « Quan-

[1] « Ad cognitionem duo requiruntur, scilicet *acceptio* cognitorum et *iudicium* de acceptis » (*De Ver.*, q. 12, a. 7).

« Circa cognitionem autem mentis humanae duo oportet considerare, scilicet *acceptionem* sive repraesentationem rerum, et *iudicium* de rebus repraesentatis » (*S. th.*, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 2).

doque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque ». — « *Iudicium* supernaturale datur secundum *lumen* infusum ex quo intellectus roboratur ad iudicandum, et quantum ad hoc nullae species praeexiguntur: sed quantum ad *acceptionem* requiritur nova formatio *specierum* (*De Ver.*, q. 12, a. 7). Porro acceptio supernaturalis potest esse secundum tria genera visionis, scilicet secundum visionem corporalem aut imaginariam aut intellectualem.

Sed hic diligenter animadvertendum est, quando acceptio intellectualis iuxta Doctorem Angelicum supernaturalis sit, nimirum tunc solum cum intellectus humanus substantias separatas per essentiam videt. « Cum autem, ait, intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant... sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam, utpote Deum et Angelos » (*De Ver.*, q. 12, a. 7) [1]. Porro S. Thomas diserte affirmat primum hominem « secundum *communem modum* cognitionis qui tunc ei competebat », non cognovisse per essentiam Deum (*S. th.*, I, q. 94, a. 1; *De Ver.*, q. 18, a. 1), neque Angelos (*S. th.*, I, q. 94, a. 2; *De Ver.*, q. 18, a. 5) [2]. Et quoniam in co-

[1] Quando S. Thomas loquitur de cognitione angeli « per essentiam », τὸ « per essentiam » refertur ad *obiectum cognitum*, non ad *formam qua cognoscitur*, ut ipse exponit *De Ver.*, q. 10, a. 8 et q. 8, a. 7 ad 4 et non ambigue innuit *De Ver.*, q. 18, a. 5. Scilicet sensus est: « cognoscitur ipsa essentia angeli, tamen per speciem intelligibilem », — non vero: « cognoscitur sine specie, quasi ipsa essentia angeli sit forma qua angelus cognoscitur ab homine aut ab alio angelo », — quod explicite negat S. Thomas, *De Ver.*, q. 8, a. 7. Unice essentia divina propter puritatem sui esse potest uniri intellectui creato ut forma intelligibilis, « quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae ». — *S. contra Gentiles*, lib. 3, c. 51; 4, Dist. 49, q. 2, a. 1; *S. th. Suppl.*, q. 92, a. 1.

[2] Ad quaestionem: « Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per « essentiam », S. Thomas respondet: « Cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit » (*De Ver.*, q. 18, a. 1). « Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est, quod Deum per essentiam non videbat » (*S. th.*, I, q. 94, a. 1). Addit nihilominus: « Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus *supra communem cognitionem, quae tunc ei*

gnitione Dei solum de acceptione intellectuali, non vero de corporali aut imaginaria, sermo esse potest, hinc iure concludere possumus iuxta S. Thomam cognitionem gratiae, qua primus homo Deum ordinarie cognoscebat, solum quoad *lumen*, non vero quoad *species* supernaturalem fuisse, nullasque species intelligibiles *supernaturales* seu *per se* infusas in illa intercedere; sed cognitionem peragi ope communium specierum a sensibilibus rebus abstractarum, quae tamen in Adam, ut supra notavimus, *per accidens* infusae fuerant.

Quaestione de supernaturalitate cognitionis primi hominis sic aliquatenus delibata, ad alteram sane difficiliorem et abstrusiorem accedamus de *causa* seu de *medio* huius cognitionis.

Triplex omnino medium cognitionis a S. Thoma distinguitur: medium *sub quo*, medium *quo*, et medium *in quo* vel etiam *a quo* accipitur cognitio. Sic enim ait *Quodl. VII*, a. 1: « in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit eum ad videndum, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis quae intellectum possibilem determinat et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam et in uno similium vel contrariorum

competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconveniens » (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 13). Similiter ad quaestionem: « Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit », respondet S. Doctor: « Adam in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri. Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit » (*De Ver.*, q. 18, a. 5). — « Sic igitur anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam » (*S. th.*, I, q. 94, a. 2). Sed additur: « nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu » (*De Ver.*, q. 18, a. 5). — Item: « si sopor Adae intelligatur talis extasis fuisse, qualis raptus Pauli, nihil prohibet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat *supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competebat* » (*De Ver.*, q. 18, a. 5 ad 2).

videtur aliud, et hoc se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt ». Similis divisio ponitur a S. Doctore *De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 1: « in aliqua visione triplex medium considerari potest: unum est medium *sub quo* videtur, aliud *quo* videtur, quod est species rei visae; aliud *a quo* accipitur cognitio rei visae. Sicut in visione corporali medium *sub quo* videtur est lumen, quo aliquid fit actu visibile et visus perficitur ad videndum; medium autem *quo* videtur est ipsa species rei sensibilis in oculo exsistens, quae, sicut forma videntis in quantum est videns, principium est visivae operationis; medium autem *a quo* accipitur cognitio rei visae, est sicut speculum a quo interdum species alicuius visibilis utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide ». Cf. etiam 4, Dist. 49, q. 2, a. 1 ad 15; *S. th. Suppl.*, q. 92, a. 1 ad 15.

Equidem dubium non est in cognitione supernaturali primi hominis intercedere medium *sub quo*, quod est ipsum lumen supernaturale elevans et dirigens mentem. In omni enim cognitione creata, ipsa beata visione non excepta, eiusmodi medium admittendum esse docet S. Thomas (*S. th.*, I, q. 12, a. 5; *S. contra Gentiles*, l. III, c. 53; *De Ver.*, q. 18, a. 2 ad 1).

Sed ulterius inquirendum est utrum in hac cognitione adsit medium *quo*, scilicet species intelligibilis, similitudo rei cognitae. Sciendum est duplex medium *quo* a S. Thoma admitti [1]: unum *quo* intellectus fit intelligens in *actu primo* sc. habens in se similitudinem obiecti, determinatus et actuatus per illam, hinc proxime potens ad intelligendum; haec similitudo est ut *principium* operationis intellectualis et vocatur communiter *species impressa*. — Aliud est medium *quo* intellectus fit intelligens in *actu secundo;* haec similitudo est *ut terminus* operationis intellectivae, vocatur communiter *species expressa* vel *verbum mentis,* a S. Thoma dicitur *verbum cordis, verbum intellectus, verbum interius, conceptio intellectus, intentio intellecta.*

Inquiramus itaque, primo, utrum in cognitione de qua agimus adsit *verbum cordis,* deinde videamus utrum in illa admittenda sit

[1] *S. contra Gentiles,* l. I, c. 53. Cf. *Quodl. V,* a. 9.

etiam *species intelligibilis impressa.* Dicamus pauca de ratione utriusque speciei premendo vestigia Angelici Doctoris.

Necessitas admittendi speciem impressam ex natura cognitionis et limitatione creaturae fluit. Cognitio enim consistit in quadam assimilatione et unione cognoscentis ad cognitum. (*De Ver.*, q. 8, a. 5 et 8; *S. contra Gentiles,* l. II, c. 77; *S. th.,* I, q. 87, a. 3 ad 3; q. 85, a. 2 ad 1). Unde ad omnem cognitionem necessarium est ut cognitum aliquo modo sit in cognoscente seu, ut cognoscens habeat in se formam cogniti. Nullum autem cognoscens creatum continet in se, secundum suum esse naturale, formas omnium rerum ad quas extendit se eius cognoscitiva potentia. Debet igitur compleri per formas intentionales seu per species intelligibiles. Hinc in omni intellectu creato, sive hominis sive angeli, admittendae sunt eiusmodi species intelligibiles seu species impressae.

Quod attinet speciem expressam seu verbum mentis, necessitas eius non tam in natura cognitionis, qua talis, sed potius in natura intellectionis fundatur.

Iuxta S. Thomam verbum cordis admittendum est in omni cognitione intellectiva, sola beatifica divinae essentiae visione excepta. Cf. *S. th.,* I, q. 27, a. 1; *De Ver.,* q. 4, a. 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5. — Et quidem, ut ait Ioannes a S. Thoma: « Apud D. Thomam verbum requiritur in intellectu non ex parte potentiae, aut operationis eius *ut productivae,* sed ex parte ipsius obiecti, ut *reddatur praesens,* si sit absens, aut ut reddatur *sufficienter immateriale* et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile *in actu primo* per modum speciei impressae » [1] (Cf. *S. contra Gentiles,* l. I, c. 53; *De Pot.,* q. 9, a. 5). Si non loquimur de intellectione divina, ubi verbum requiritur propter *abundantiam* intelligendi, in omni intellectione creata requiritur verbum ex *indigentia* intelligentis et obiecti intellecti, quae duo in creatis ex se non sunt intelligens et intellectum *in actu secundo,* sed solum *in potentia* aut *in actu primo.* Ad rem Ioannes a S. Thoma: « Necessitatem producendi verbum... non possumus desumere nisi ex obiecto, quod in esse obiecti formari debet *intra* intellectum et *intra* ipsum poni ut intelligatur,

[1] Ioannes a S. Thoma, *Philos. Nat.,* III p., q. XI, a. II.

eo quod intellectus est potentia perfecte trahens res ad se, et uniens illas sibi non solum unione quadam tendente ad rem ut est extra, sed intelligente illam secundum omnes respectus et modos quibus potest res ipsa praescindi, componi, comparari, dividi etc. Haec autem omnia requirunt obiectum cognosci et attingi prout est *intra* intellectum, quia extra illum non est res ipsa abstracta, comparata, divisa etc. Sed hoc sortitur beneficio intellectus, ergo potentia quae de se cognoscitiva est obiecti secundum omnes istos modos quos sortitur *intra* se, et non extra, necesse est terminari ad obiectum ut *intra se* formatum, et non ut praecise manet *extra se* »[1]. Hoc vero, scil. formatio obiecti *prout est intra* intellectum, fit per verbum, quia nullus intellectus creatus et nullum obiectum creatum *ex se* est *intra* intellectum seu *intelligens* aut *intellectum in actu secundo*.

Ex quo etiam patet in visione beata nullum verbum cordis requiri, quandoquidem essentia divina, quae ineffabiliter unitur intellectui creato per modum formae intelligibilis, est ex se, utpote Actus purus, in summo intellectualitatis gradu neque indiget per aliud fieri intelligibilis in actu secundo. (Cf. *S. th.*, I, q. 12, a. 4; *S. contra Gentiles*, l. III, c. 51; *Comp. theol.*, c. 105; *De Ver.*, q. 8, a. 1; 4, Dist. 49, q. 2, a. 1)[2].

Contra in supernaturali cognitione de qua agimus, utpote deficiente a clara divinae essentiae visione, necesse est ponere verbum seu conceptum intellectus.

Non nostrum est dirimere controversiam de natura et indole verbi mentis. Satis hic erit breviter indicare, qualis hac in re mens Doctoris Angelici nobis esse videatur.

[1] IOANNES A S. THOMA, *Philos. Nat.*, III p., q. XI, a. II.

[2] Hic per transennam notamus quam cohaerenter in doctrina S. Thomae non ponitur species expressa in cognitione sensuum externorum. Etenim sensus externi, utpote in infimo cognitionis gradu, non tendunt in obiectum *ut est in cognoscente*, sed *ut est extra* cognoscentem, *ut est a parte rei*. Hinc obiectum sensibile *ex se*, *prout est a parte rei*, est sensibile in actu secundo, perfecte sensibile (scil. *ex se*, ex parte obiecti nihil plus requiritur ut sit terminus sensationis in actu secundo), nam sensatio in actu secundo non ad aliud terminatur quam ad sensibile *prout est a parte rei*, et non prout est in cognoscente.

Ex D. Thomae testimoniis haec colligi posse arbitramur [1]:

Verbum cordis, conceptio intellectus, intentio intellecta est « id quod significatur per verbum exterius », — « id ad quod operatio intellectus terminatur », — terminus actionis intellectivae, — « id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta », — « aliquid constitutum per intellectum », — « id quod intellectus concipiendo format », — « id quod actu consideratur per intellectum » — « quod est primo et per se intellectum », — similitudo rei intellectae », — « medium cognoscendi, — « medium inter intellectum et rem intellectam », non tamen medium quod nullo modo cognoscitur et tantum ducit in cognitionem obiecti, sed est medium quod *cognitum* ducit in cognitionem alterius, ideo dici potest et « id quo res intelligitur », et « id quod intellectum est » (*De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 3). Unde a S. Thoma *verbum interius* ponitur in genere signi: « verbum interius per prius habet rationem significandi quam verbum exterius » (*De Ver.*, q. 4, a. 1 ad 7). De ratione autem *signi* est « quod sit nobis *praecognitum* » (*De Ver.*, q. 9, a. 4 ad 5), — « communiter possumus *signum* dicere *quodcumque notum in quo* aliquid cognoscatur » (*De Ver.*, q. 9, a. 4 ad 4).

Hinc verbum mentis dicitur saepe *medium in quo*, sed *medium in quo intrinsecum* et *formale*, non *extrinsecum* et *instrumentale*. Hoc medium distinguitur ab aliis mediis et signis quae etiam cognita ducunt in cognitionem alterius rei (ut v. g. imago vel statua Caesaris ducit in cognitionem ipsius Caesaris), — nam verbum intellectus est aliquid *intrinsecum* cognitioni. « Huiusmodi verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), *non* tamen est *extrinsecum ab ipso intelligere intellectus*, cum ipsum *intelligere compleri non possit sine verbo praedicto* » (*De Pot.*, q. 8, a. 1). Hinc verbum apte vocatur *signum formale* et *intrinsecum*, dum alia signa recte dicantur *signa instrumentalia* et *extrinseca*. (Cf. *De Ver.*, q. 4, a. 1 ad 4) [2].

[1] *De Ver.*, q. 4, a. 1 et a. 1 ad 1; q. 4, a. 2 et a. 2 ad 3; *De Pot.*, q. 8, a. 1; q. 9, a. 5; *S. th.*, I, q. 27, a. 1; q. 28, a. 4 ad 1; q. 34, a. 1 et a. 1 ad 2; *S. contra Gentiles*, l. IV, c. 11.

[2] Attamen si verbum comparare volumus cum specie intelligibili (impressa), recte dicere possumus intellectum intelligere *formaliter* specie intelligibili, — *instrumentaliter* verbo, ut loquitur S. Thomas *Quodl. V*, a 9, ad 1.

Hoc vero interest inter haec duo signa vel media, quod medium intrinsecum (formale) *non* facit cognitionem *mediatam*, medium autem extrinsecum (instrumentale) *mediatam* illam reddit. Audiatur Ioannes a S. Thoma rem ita declarans: « Medium *in quo* potest esse duplex: quoddam materiale et *extra potentiam*, scil. illud in quo est similitudo seu imago alterius, ut in speculo imago hominis, aliud *formale* et *intrinsecum*, sicut species expressa, seu verbum mentis in quo res intellecta cognoscitur. Et primum medium *in quo* facit cognitionem *mediatam*, id est ex alio cognito vel cognitione deductam, pertinetque ad signum *instrumentale*, — secundum vero medium cognitionem *mediatam non constituit*, quia non duplicat obiectum cognitum neque cognitionem » [1].

Tandem ut praeoccupetur difficultas quae hic oriri potest: quomodo nempe verbum possit eodem actu cognosci quo producitur, haec prae oculis habenda sunt. Verbum sub diverso respectu est *posterius* et *prius* intellectione. Etenim intellectio potest considerari vel ut *actio* (effectio), vel ut *cognitio*; si consideratur ut *effectio* est *natura prior* quam verbum, quia verbum per ipsum producitur; si vero consideratur ut *cognitio*, est *natura posterior* verbo, quia cognitio est posterior suo obiecto. « Prius natura est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum, et ideo intelligere *in radice prius* est verbo et verbum est terminus *actionis* intellectus. Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo, — obiectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata, — ideo verbum *prius* est, quam *intelligere* » (*Opusc. De natura verbi intellectus*). — Nec novum nec mirum hoc est in philosophia peripatetico-scholastica, duas realitates in diverso genere causarum se habere prius et posterius ad invicem.

Sic igitur iuxta principia S. Thomae admittendum est in cognitione supernaturali primi hominis *verbum cordis*, tamquam *medium formale* et *intrinsecum*, quod vocari potest *medium quo* et *medium in quo*.

Nunc quaerendum nobis esset de *specie impressa* seu de illa specie intelligibili quae est principium operationis intellectivae. Sed

[1] Ioannes a S. Thoma, *Log.*, II p., q. XXII, a. I.

ut res clarior sit, inquiramus prius utrum in cognitione illa adsit *medium extrinsecum* seu *medium instrumentale*, quod etiam *medium quod* dici solet et a S. Thoma saepe vocatur *medium a quo* vel *ex quo* accipitur cognitio rei visae, sicut speculum a quo interdum species alicuius visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Cf. *De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 1; *Quodl. VII*, a. 1; 4, Dist. 49, q. 2, a. 1 ad 15; *S. th. Suppl.*, q. 92, a. 1 ad 15; *De Ver.*, q. 8, a. 3 ad 17; *S. theol.*, I, q. 56, a. 3.

Eiusmodi medium alio actu cognoscitur ut *res quaedam*, et alio actu *ut imago et similitudo* in qua cognoscitur id cuius est imago [1], — transitus vero ab una cognitione ad alteram (si agitur de cognitione intellectuali) fit per discursum seu ratiocinium. — Hoc medium, ut vidimus, facit cognitionem mediatam [2]. Quaerimus itaque utrum huiusmodi medium necessarium fuerit in supernaturali cognitione qua primus homo Deum cognoscebat.

Difficultas inde oritur quod, si eiusmodi medium ponatur, tunc non videtur apparere differentia inter cognitionem quae competebat homini in statu innocentiae, et illam quae nunc competit nobis, qui per ea, quae facta sunt, tamquam per speculum, in Dei cognitionem venimus. Ex altera vero parte, si hoc medium instrumentale et extrinsecum negetur, tunc aegre intelligitur cur cognitio illa necessario exerceri debuerit cum conversione ad phantasmata, per quae res externae et sensibiles cognoscuntur.

Quaeramus responsum in S. Thoma. Mens S. Doctoris non videtur esse ambigua hac in re.

« Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei

[1] « Imago rei dupliciter potest considerari: uno modo in quantum est *res quaedam*, et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum *alius est motus virtutis cognoscitivae* in imaginem et in id cuius est imago. Alio modo consideratur *prout est imago*; et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago » (*De Ver.*, q. 8, a. 3 ad 18; cf. *S. theol.*, III, q. 25, a. 3).

[2] « Tertium medium facit visionem mediatam; visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo: similiter cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile ex quo transit in cognitionem causae » (*Quodl. VII*, a. 1).

similitudo; oportet enim ut per ea quae facta sunt in invisibilia eius veniamus ut dicitur *Rom.*, 1. *Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae;* indigebat autem medio quod est quasi species rei visae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat... Patet igitur quod homo post peccatum *triplici* medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa *creatura ex qua* in divinam cognitionem ascendit, et *similitudine* ipsius Dei, quam ex creatura accipit, et *lumine* quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturae, ut lumen intellectus agentis, sive gratiae, ut fidei et sapientiae. In statu vero ante peccatum indigebat *duplici* medio: scilicet medio quod est *similitudo* Dei, et quod est *lumen* elevans vel dirigens mentem » (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 1).

Constat igitur ex verbis S. Doctoris, in statu innocentiae hominem ad cognoscendum Deum non indiguisse medio extrinseco seu instrumentali, *a quo* scilicet accipitur cognitio.

Confirmatur ex eo quod S. Doctor asserit cognitionem gratiae in Adam similem fuisse naturali cognitioni angelorum. (Cf. *De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 12; *ibid.*, a. 2 ad 4). In angelis vero negat S. Thomas eiusmodi *medium, a quo* accipiatur similitudo rei visae, sed similitudinem hanc asserit esse immediate a Deo. (Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 3 ad 17 et *S. theol.*, I, q. 56, a. 3). Itaque dubium non esse videtur circa mentem S. Thomae. Sed tunc quomodo explicanda necessitas conversionis ad phantasmata in primo homine ab eodem S. Doctore asserta?

Ad difficultatem enodandam consideremus modum cognitionis angelicae, cui similis esse perhibetur gratuita cognitio Adae. Iuxta S. Thomam angelus naturaliter Deum cognoscit quatenus imago Dei est in ipsa natura angeli impressa [1]. Proportione servata, modus quo primus homo per gratiam Deum cognoscebat, similiter concipi debet. « Cognoscebat enim Deum non ex visibilibus creaturis sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa » (*De Ver.*, q. 18, a. 2). — « Homo primus non impediebatur a clara et firma

[1] « Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit inquantum est similitudo Dei » (*S. theol.*, I, q. 56, a. 3).

contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat... sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei Deum... cognoscebat » (*S. theol.*, I, q. 94, a. 1). Ita ergo res concipienda videtur: cognoscendo per lumen gratiae animam suam et omnia quae in ea erant, potissimum vero supernaturalia dona divinitus infusa et supernaturales actus seu « spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae », primus homo Deum intime praesentem et operantem in anima percipiebat sicut causam in suis effectibus, in sua similitudine et imagine.

Sed quomodo cognoscebat animam suam et intelligibiles effectus Dei in illa? Respondet S. Thomas: « Homo in tali statu innocentiae *per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte*, cognoscebat *perfecte actum intelligendi*, et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat *perfecte essentiam animae* suae » (*De Ver.*, q. 18, a. 5 ad 9).

Hinc intelligitur necessitas conversionis ad phantasmata pluries a S. Thoma asserta (cf. *De Ver.*, q. 18, a. 5; *S. theol.*, I, q. 94, a. 1). Etenim intellectus humanus cum sit in potentia intelligibilis et intelligens, debet fieri in actu ad hoc ut actu intelligatur, fit vero in actu per operationem suam circa proprium obiectum quod est quidditas rei materialis a phantasmatibus per lumen intellectus agentis abstracta. Patet igitur intellectum humanum ad hoc ut seipsum intelligat, indigere conversione ad phantasmata [1].

Sic igitur « secundum processum animae qui est *a rebus exterioribus ad seipsam*, perficitur animae cognitio... Et ita... *perfecte* cognosci potest nostra *intellectualis operatio*, sicut actus per

[1] « Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia ut dicitur in 9 Metaph. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est... Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum... Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens; unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu... Consequens est ut seipsum intelligat intellectus noster *secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas* per lumen intellectus agentis » (*S. theol.*, I, q. 87, a. 1).

obiectum, et per ipsam intellectualem operationem *perfecte* potest cognosci humanus *intellectus* sicut potentia per ipsum actum » (*S. theol.*, I, q. 94, a. 2). Reflectendo ergo in seipsum cognoscebat primus homo *perfecte* per lumen supernaturale suam intellectualem operationem, supernaturales actus et habitus, et in illis cognoscebat, quamvis *imperfecte*, Deum ut in spirituali similitudine Eius et effectu, Deum intime praesentem et operantem in anima, actualiter influentem « lumen supernaturale quod est quasi similitudo expressa lucis increatae » et « irradiatio divinae sapientiae ».

Nunc solvere possumus quaestionem an et quo pacto in cognitione supernaturali primi hominis admittenda sit *species impressa*. Nempe requiritur in illa cognitione species impressa rei materialis, non tamen per hanc speciem cognoscitur Deus, sed per eam intellectus cognoscit obiectum sensibile, deinde *per reflexionem* cognoscit proprium actum et seipsum. Deum vero cognoscit per influxum supernaturalis luminis ex irradiatione divinae sapientiae, scilicet in supernaturalibus effectibus quos Deus praesentialiter in anima producit. Sic species impressa rei sensibilis requiritur *non proxime* sed *remote* et praesuppositive, non ut medium cognitionis Dei, sed potius ut conditio praerequisita ad hoc ut intellectus sit in actu et possit per reflexionem redire in seipsum et in seipso percipere Deum.

Porro *aliquo sensu* affirmari in illa cognitione potest similitudo, quae est *quasi species impressa*, ducens in cognitionem Dei. Si enim per speciem impressam intelligitur quaecumque similitudo obiecti et forma intelligibilis quae est principium operationis intellectivae, tunc profecto eiusmodi spiritualis similitudo menti impressa habetur in illa irradiatione divinae sapientiae et in intelligibilibus effectibus in quibus Deus videtur et quibus intellectus iam constituitur in actu primo cognoscens Deum. Tamen haec spiritualis similitudo non est *proprie* species impressa, quia est ipsum lumen supernaturale et supernaturales actus inspirationis et illustrationis internae.

Sic igitur in cognitione primi hominis per verbum cordis cognoscitur Deus, sed cognoscitur prout est in sua spirituali similitudine quae est lumen supernaturale divinitus influxum. Proportionali modo in cognitione angelica per verbum cordis cognoscitur

Deus prout repraesentatur in sua imagine et similitudine quae est ipsa essentia angeli. Itaque in cognitione supernaturali primi hominis et in cognitione naturali angeli proprie duplex intercedit medium *quo* vel *in quo* (similitudo vel forma secundum quam fit cognitio): scilicet *verbum cordis* et *alia similitudo*, quae in cognitione angelica est ipsa *essentia angeli*, in cognitione vero primi hominis est id quod a S. Thoma dicitur « *spirituale lumen influxum divinitus* quod est quasi *similitudo expressa lucis increatae* » (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 1), — « *irradiatio divinae sapientiae* », « *spiritualis similitudo menti impressa* » (*De Ver.*, q. 18, a. 2), « *inspiratio et illustratio interna* » (*ibidem*), « *intelligibiles effectus Dei* » (*S. theol.*, I, q. 94, a. 1), quae nihil aliud sunt quam supernaturale lumen, scilicet supernaturales actus et habitus in quibus Deus videtur.

Restat ut comparemus hanc cognitionem, quam consideravimus, cum aliis cognitionibus. S. Thomas vocat illam *per speciem* et mediam esse affirmat inter cognitionem *per essentiam* et cognitionem *per speculum*, seu mediam inter visionem Dei, quam habent beati in caelo et cognitionem quam nos de Deo habemus in praesenti statu post peccatum originale[1]. Et re quidem vera distat illa cognitio a visione Dei per essentiam, quia fit per similitudinem creatam. Distat, porro, a nostra cognitione in praesenti statu. Nam in cognitione primi hominis similitudo in qua videtur Deus, non accipitur ab aliqua alia re, sed immediate a Deo imprimitur in anima; deest igitur medium extrinsecum seu instrumentale. In nostra cognitione, contra, species seu similitudo qua Deum cognoscimus, accipitur ex rebus visibilibus. Cognitio primi hominis praesupponit quidem, ut vidimus, cognitionem rei sensibilis; Deus tamen non cognoscitur per similitudinem *acceptam ab illa re*, sed per similitudinem immediate a Deo animae impressam, ita ut res externa non sit medium quo cognoscitur Deus. Contra, in nostra praesenti cognitione similitudo, qua cognoscitur Deus, *accipitur ab illa re* et

[1] « Visio qua homo Deum in statu innocentiae vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum » (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 1). « Eius (Adae) cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur » (*S. theol.*, I, q. 94, a. 1).

non immediate a Deo; cognitio Dei praesupponit aliam cognitionem, *ex qua* hauritur ipsa Dei cognitio et hoc fit per *discursum* seu *ratiocinium.* Exemplo res declaratur. V. gr., cognoscitur experimentaliter aliqua res materialis, ut mutabilis et contingens, quae modo est, modo non est. Formatur iudicium empiricum: « hoc ens est mutabile et contingens ». Immediate non cognoscitur dependentia huius rei a causa efficiente neque a Deo. Ad hoc opus est alia cognitione eiusdem rei, ut haec res cognoscatur *ut effectus Dei.* Debet nempe accedere principium universale, iudicium analyticum: « omne ens contingens dependet a causa efficiente, ultimatim ab Ente Necessario, quod dicitur Deus ». (Hoc iudicium et ipsum potest esse mediatum). Sic *ex* prima cognitione rei *per demonstrationem* eruitur conclusio: « haec res pendet a Deo », et in hac demum conclusione Deum attingimus. Sic cognitio Dei *per demonstrationem* seu *discursum* accipitur ab alia re, quae prius per alium actum cognoscitur *ut res quaedam,* postea in conclusione *ut effectus Dei,* et in hoc effectu cognoscitur Deus.

In utraque igitur cognitione, tum nostra, tum primi hominis, cognitio Dei praesupponit aliam cognitionem, scil. rei sensibilis, sed differenter: nam in nostra cognitione illa res prius cognita est *medium a quo* accipitur cognitio Dei et transitus fit *per demonstrationem* seu *discursum.* In cognitione primi hominis contra, res illa *non* est *medium a quo* accipitur cognitio Dei, et transitus *non* fit per *discursum* sed per simplicem *reflexionem.*

Profunda itaque et grandis habetur differentia inter cognitionem primi hominis et nostram, meritoque illa *per speciem,* haec *per speculum* vocatur [1].

[1] Cum alicui nondum satis clara forse videatur differentia inter cognitionem primi hominis et nostram, atque ratio cur illa *per speciem,* haec vero *per speculum* esse dicatur, iuvat haec prae oculis habere:

1. In nostra cognitione *medium, in quo videtur Deus, cognoscitur per speciem (impressam) acceptam a rebus sensibilibus,* in cognitione vero primi hominis secus. Exempli gr. in nostra cognitione medium in quo cognoscitur Deus est *conceptus universalis,* « ens dependens a causa efficiente, quae ultimatim nequit esse ens contingens ». Hic conceptus (etsi negativus) cognoscitur per species (impressas) acceptas a rebus sensibilibus. In cognitione primi hominis *medium in quo cognoscitur Deus* est *actus internus,* qui *non* cognoscitur *per speciem (impressam) acceptam a rebus sensibilibus,* sed per

Si demum cognitio primi hominis comparatur cum naturali cognitione angelorum, similis illi invenitur, ut diximus. (Cf. *De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 12; *ibid.*, a. 2 ad 4). In utraque enim deest *medium a quo* accipitur cognitio Dei et deest *discursus*. Sed est differentia. Cognitio angelica fit *sine conversione ad phantasmata* et est *directa*, non praesupponit aliam praeviam cognitionem; cognitio primi hominis est *cum conversione ad phantasmata* et est *reflexa*, supponit cognitionem rei sensibilis ut conditionem.

Diximus cum S. Thoma cognitionem supernaturalem primi hominis et cognitionem naturalem angeli esse cognitionem *per speciem*, quia similitudo rei cognitae (Dei) non accipitur *ab alia re*, sed immediate ab ipsa re cognita; deest igitur medium extrin-

seipsum, licet species impressa rei sensibilis praesupponatur ad ipsum actum ut eius principium, et sic remote et mediate concurrat ad reflexam cognitionem ipsius actus. Aliis verbis: nostra cognitio qua cognoscitur Deus fit *proxime et immediate per speciem (impressam) acceptam a rebus sensibilibus*, cognitio primi hominis non ita, sed species (impressa) rei sensibilis remote tantum concurrit ad illam cognitionem. Ex quo sequitur in nostra cognitione adesse *medium a quo accipitur cognitio Dei*, in cognitione primi hominis desse eiusmodi medium.

2. In nostra cognitione medium in quo cognoscitur Deus, sunt *conceptus universales* (quibus constat ratiocinium et principium causalitatis) — *abstractum metaphysicum*, — ideo nostra cognitio de Deo est semper *abstractiva*. In cognitione primi hominis id in quo cognoscitur Deus non sunt conceptus abstracti, sed sunt *concreti actus interni*, qui saltem quoad *exsistentiam* non per conceptus abstractos, sed *per seipsos* innotescunt (experientia interna); hinc cognitio primi hominis non est abstractiva, sed *quasi experimentalis*, et sic a S. Thoma nominatur (*De Ver.*, q. 18, a. 3 ad 3).

3. In cognitione nostra cognitio *rei, in qua* cognoscitur Deus (praedicatum conclusionis: « ens dependens a causa efficiente necessaria, scil. res ut effectus Dei ») praesupponit cognitionem *eiusdem rei*, sed non « ut est effectus Dei » (sed « ut res quaedam contingens »), et secunda cognitio coniungitur cum prima per *terminum medium*; hinc habetur *ratiocinium*. In cognitione primi hominis, similitudo, *in qua* cognoscitur Deus, (actus interni) *non* praesupponit cognitionem *eiusdem rei*, sed praesupponit cognitionem *alterius rei* (scil. rei sensibilis); hinc non habetur ratiocinium sed simplex successio duarum cognitionum per modum *reflexionis*.

Quod si haec nimis subtilia alicui forte videantur, recordandum est agi de rebus immaterialibus, et iuxta nervosam expressionem S. Thomae et Aristotelis: intellectus noster ad res immateriales ita se habet sicut oculus vespertilionis aut oculus noctuae ad lucem.

secum seu instrumentale. Tamen si naturam huius cognitionis penitus penetrare volumus, fateri debemus illam aliquatenus deficere a propria ratione cognitionis per speciem. Tunc enim cognitio per speciem propria et perfecta est, quando res per propriam et adaequatam sui speciem notificatur. Quod in cognitione de qua loquimur obtineri nequit, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde sapienter S. Thomas postquam asseruit cognitionem qua angelus naturaliter Deum cognoscit, mediam esse inter cognitionem *per essentiam* et cognitionem *per speculum*, statim subiungit: « tamen... magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans » (*S. theol.*, I, q. 56, a. 3).

Reassumendo atque recapitulando, quae hucusque de medio cognitionis primi hominis consideravimus, haec dicere possumus:

Tria media cognitionis *in genere* a S. Thoma assignantur:

1. Medium *sub quo*, seu *lumen* quod se habet ut causa efficiens cognitionis.

2. Medium *quo*, — *species*, *similitudo* seu *forma* secundum quam fit cognitio. Hoc medium est *duplex: alterum* est *principium* cognitionis, forma qua intellectus fit intelligens in actu primo; *alterum* est *terminus* cognitionis et forma qua intellectus fit intelligens in actu secundo. Hoc medium potest dici etiam medium *in quo* sed *intrinsecum* et *formale*.

3. Medium *a quo* vel *ex quo* accipitur cognitio seu similitudo rei visae; dicitur etiam medium *quod* vel medium *in quo*, sed *extrinsecum* et *instrumentale*.

Ex his tribus mediis iuxta S. Thomam *duo* intercedunt in cognitione supernaturali primi hominis: medium *sub quo* (scil. lumen supernaturale) et medium *quo* (scil. species seu similitudo). Hoc ultimum medium, licet a S. Thoma per modum unius passim nominetur, re tamen vera, ut ex attenta analysi mentis S. Doctoris apparet, continet in se duo, quorum unum est *verbum cordis*, alterum *spiritualis similitudo menti impressa*, quae est ipsum *lumen supernaturale*, *inspiratio* et *illustratio interna*.

Si igitur quaerimus quid sit haec « *spiritualis similitudo menti impressa* » et illud « *spirituale lumen influxum divinitus, quod*

est quasi similitudo expressa lucis increatae », respondendum nobis videtur, esse ipsos supernaturales habitus et actus animae, quos Deus actualiter in anima influit et in quibus anima percipit Deum. Hoc lumen supernaturale et haec spiritualis similitudo vocantur etiam a S. Thoma « *inspiratio* » et « *illustratio* » interna.

Quae cum ita sint, non multum a veritate atque a mente D. Thomae aberrare arbitramur, si rem ita fere concipiamus: Animus, lumine supernaturali perfusus, reflectendo in suas naturales ac supernaturales operationes, in supernaturali luce donorum Spiritus Sancti clare cognoscit suum naturale ac supernaturale *esse, intelligere* et *velle*, eorumque actualem ordinationem atque tendentiam ad *esse, verum, bonum* infinitum, ad « *Ens quo maius cogitari nequit* » [1], item cognoscit actualem *influxum* Dei intime operantis naturaliter et supernaturaliter in anima. In hac actuali ordinatione animae ad Ens infinitum et in actuali influxu Dei in animam, percipitur supernaturaliter Deus ut realis terminus actualis tendentiae animae et ut reale principium actualiter influens in illam. Porro ad haec non requiruntur species supernaturales, sufficit supernaturale lumen elevans mentem, quo fit ut uno simplici intuitu absque ratiocinio mens capere et penetrare queat id, quod naturaliter nonnisi adhibitis pluribus terminis mediis et quasi per partes exhauriendo comprehensionem unius concretae et complexae realitatis cognoscere valet.

Ceterum nequaquam expectandum est naturam huius supernaturalis cognitionis plane perspicuam nobis evasuram et undequaque perfectam eiusdem explicationem posse dari, quin remaneat semper in illa quaedam obscuritas mysterii. Sumus etenim in campo supernaturali et tangimus procul dubio mysterium.

Ut finem huius dissertationis imponamus, redeamus ad id unde exordium sumpsimus. Quoniam S. Thomas similem esse asserit cognitionem primi hominis in statu innocentiae cognitioni illi ad

[1] Hinc forte intelligitur quomodo S. Anselmus facile errare potuerit transferendo conceptum « Entis quo maius cogitari nequit » ex sphaera cognitionis mysticae et supernaturalis, ubi eius realitas immediate percipitur in realitate ipsius animae, ad sphaeram cognitionis abstractivae et naturalis, ubi realitas eiusdem conceptus nonnisi ope principii causalitatis demonstratur.

quam sancti per contemplationem supernaturalem nunc interdum eveluntur, ideo in cognitione primi hominis a S. Thoma aliquatenus adumbrata videmur tenere clavem ad quomodocumque scientifice intelligendam atque explicandam illam absconditam et mysteriis plenam cognitionem sanctorum de qua saepius S. Thomas mentionem facit, vocando illam « *mysticam* », « *experimentalem* », « *affectivam* », « *ex connaturalitate ad res divinas* » (cf. *S. theol.*, I, q. 43, a. 5 ad 2; II^a II^{ae}, q. 45, a. 4; q. 97, a. 2 ad 2, etc.). Et re quidem vera cognitio haec, quam supra consideravimus, recte dici potest quodammodo *experimentalis:* primo, quia non fit per discursum, sed aliquo sensu *immediata* est, quatenus caret medio instrumentali et extrinseco, — secundo, quia per illam cognoscitur Deus ut *intime praesens* et *operans* in anima. Merito quoque Hugo a S. Victore vocat illam « per praesentiam contemplationis » (Lib. I *de Sacr.*, p. V, c. XIV; p. VI, c. IV et c. XVI).

Ex hac brevi analysi cognitionis primi hominis, corollarii instar sponte fluere videtur solutio quaestionis: utrum cognitio illa primi hominis et affinis illa mystica cognitio sanctorum differat specifice a communi cognitione fidei?

Equidem consentire non possumus auctoribus illis qui solam differentiam gradus agnoscentes, negare videntur essentiale et specificum discrimen inter contemplationem mysticam et communem cognitionem supernaturalem quae habetur per fidem. — Cf. Ludwig Lercher, *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie* (« Zeitschrift für kat. Theol. », I, 1918) [1]. — Franz Hatheyer (« Zeitschr. f. kat. Theol. », IV, 1920). — Emil Dimmler, *Gedanken über eine Frage der Zeit*, Geinzburg, 1919.

Non possumus consentire, nam cognitio specificatur per obiectum formale, aliud vero est obiectum formale quando Deus cognoscitur per fidem, aliud quando cognoscitur per demonstrationem ex rebus visibilibus, et aliud quando sine demonstratione videtur in spiritualibus et supernaturalibus effectibus quos Ipse praesentialiter in anima operatur. (In *primo* casu obiectum formale est auctoritas

[1] « Von dem gewöhnlichen Gebet unterscheidet sich die mystische Beschauung ebensowenig wie ein Baum von dem Samenkorn derselben Art » (p. 45).

divina, in *secundo* casu obiectum formale est medium demonstrationis, abstractum metaphysicum, in *tertio* casu est irradiatio lucis divinae, actualis influxus Dei in anima). Aliud est obiectum formale; aliud debet esse lumen quo intellectus Deum attingit. Discrimen est specificum, essentiale. Unde S. Thomas apprime distinguit inter hanc cognitionem *experimentalem* quam habuit primus homo et cognitionem *fidei* (*De Ver.*, q. 18, a. 3), affirmans fidem posse stare cum hac cognitione supernaturali, sicut cum cognitione naturali et discursiva. « *Experimentum* illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, unde non sufficit ad evacuandam fidem » (*De Ver.*, q. 18, a. 3 ad 3; *S. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 5, a. 1). Immo, ut explicat ibidem S. Doctor, fides praesupponit alterutram cognitionem secundum duplicem locutionem et auditum: *exteriorem* aut *interiorem*, quibus accipi potest veritas revelata (*De Ver.*, q. 18, a. 3).

Sed experimentalis illa et mystica cognitio licet coexsistere possit cum fide, manet tamen specifice et essentialiter distincta ab illa atque merito a S. Thoma dono *sapientiae* attribuitur, quod est habitus specifice diversus a habitu fidei (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 4; *S. theol.*, I, q. 43, a. 5 ad 2) [1].

Si ex una parte ex analysi, quam perficere conati sumus, resultat mysticam cognitionem esse specifice diversam tam a cognitione discursiva, quam a cognitione fidei, ex altera tamen parte sequitur, ut vidimus, cognitionem illam *generaliter* peragi sine infusione specierum supernaturalium. Unde sicut non possumus consentire auctoribus illis qui tollere videntur essentiale discrimen mysticam inter cognitionem et ordinariam, sic pariter neque illis plane assentimur qui hoc discrimen eousque amplificant ut non solum lumen sed etiam *species intelligibiles supernaturales* adstruant (cuius sententiae esse videtur Poulain in suo alioquin egregio opere: *Les grâces d'oraison*).

Dixi *generaliter*, nam praeter illam experimentalem cognitionem mysticam quae iuxta S. Thomam excellentissimo dono Spiritus

[1] De cognitione mystica eiusque gradibus, principiis et oeconomia multae quidem occurrunt quaestiones summa consideratione et attentione dignae, quas tamen hic non tangimus, proponendo nobis de hac materia alio tempore in separato articulo, Deo dante, prolixius tractare.

Sancti, videlicet sapientiae, adscribenda sit, exsistunt quoque alterius generis extraordinariae cognitiones pertinentes non tam ad *gratiam gratum facientem* quam ad *gratias gratis datas*, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult (*S. theol.*, II^a II^{ae}, q. 45, a. 5). Cognitiones illae a S. Thoma communi nomine *propheticae* vocantur (*S. theol.*, II^a II^{ae}, q. 171). Porro docet S. Doctor, dari tam in statu innocentiae quam in praesenti post lapsum, quosdam sublimiores prophetiae gradus, ubi non solum lumen sed etiam intellectualis acceptio supernaturalis est. Quod tunc locum habet quando intellectus elevatur ad ipsam essentiam substantiarum separatarum seu angelorum contemplandam. Et tunc species intelligibiles supernaturales animae infunduntur. (Cf. *De Ver.*, q. 12, a. 7; a. 12; a. 12 ad 2; a. 13; *S. theol.*, II^a II^{ae}, q. 173, a. 2; a. 3; q. 174, a. 2; a. 3).

Sed hi sublimiores gradus prophetiae sunt, ut ait S. Thomas: « *supra statum viatoris* », « *supra communem modum cognitionis propheticae* », « *excedunt modum prophetiae proprie dictae* ». (*De Ver.*, q. 18, a. 1 ad 12 et ad 13; q. 12, a. 7; *S. theol.*, II^a II^{ae}; q. 174, a. 3).

Tandem supra omnes illos prophetiae gradus velut fastigium et culmen gratiarum quae in hac vita mortalibus conceduntur, exsistit ineffabilis illa et clara visio divinae essentiae, — praelibatio quaedam beatitatis aeternae, — quae, rarissime quamvis et transeunter, viatoribus interdum his in terris communicatur, quemadmodum de Moyse et Paulo docet D. Thomas. *De Ver.*, q. 12, a. 14, q. 13, a. 2; q. 18, a. 1 ad 13 et ad 14; a. 5 ad 2; *S. theol.*, II^a II^{ae}, q. 174, a. 4; q. 175, a. 3.

In hac sublimi Dei intuitione unicum adest medium cognitionis scilicet medium *sub quo*, — lumen gloriae, — non quidem per modum formae permanentis participatum sed sicut quaedam passio transiens; nulla vero intercedit species vel similitudo creata, sed ipsa essentia divina unitur intellectui per modum formae intelligibilis. (Cf. *S. theol.*, I, q. 12, a. 4 et a. 5; *S. contra Gentiles*, l. III, c. 51; c. 52; c. 53; 4, Dist. 49, q. 2, a. 1; *S. th. Suppl.*, q. 92, a. 1; *Comp. theol.*, c. 105; *De Ver.*, q. 8, a. 1).

A. Rozwadowski S. I.

La forme sacramentelle
dans les ordinations sacerdotales de rit grec

(2e partie) [1]

Summarium. — In hac altera parte affertur propositae quaestionis solutio.

Si admittenda est communis suppositio secundum quam forma sacramenti ordinis in ritu graeco una formula constare debet, quamquam pro hodierna huius ritus ratione formula Ἡ θεία χάρις ad munus formae sacramentalis aptissima est, dubium tamen non est quin re vera forma sacramenti in formulis deprecativis Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεός, ὁ μέγας statuenda sit. Huius assertionis plurima proponuntur argumenta; deinde reiciuntur singulae auctoritates quibus contrariam sententiam Arcudius eiusque sequaces sustinere conati sunt.

Sed cum denique tandem inter diversas formulas quae de se aptae sunt ad munus formae sacramentalis nulla ratio appareat unam tantummodo retinendi ceteras vero reiciendi, altera innuitur solutio qua censentur omnes tres formulae de quibus quaestio est, ad constituendam formam sacramentalem concurrere. Contra hanc solutionem, quam plures non leves rationes suggerunt, nulla vera opponi potest obiectio.

Tenons-nous-en d'abord à la supposition commune aux auteurs que nous venons d'énumérer. Quelle que soit la formule prise pour forme sacramentelle de l'ordination sacerdotale, elle doit nécessairement être seule à remplir cette fonction. Toutes les autres se trouvent réduites au rang de simples formules cérémonielles. Dès lors, ou bien la forme sacramentelle est contenue dans la formule Ἡ θεία χάρις, comme le voulait Arcudius, et alors l'ordination s'achevant avec celle-ci, les deux formules Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεός, ὁ μέγας, ne sont plus qu'un supplément de prières, implorant en faveur du nouvel ordonné les grâces nécessaires à son ministère. Ou bien au contraire, comme l'entendait Morin, la forme est constituée par la double oraison Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος. Ὁ Θεός, ὁ μέγας et cette fois, l'ordination commençant avec leur récitation,

[1] Voir « Gregorianum » V (1924) pag. 208-277.

la formule Ἡ θεία χάρις n'est que la proclamation de l'élection antérieure à l'ordination et l'annonce de celle-ci.

Or, puisque nous voilà devant l'alternative, c'est évidemment à la deuxième opinion qu'il nous faut nous ranger. Morin a raison. La forme de l'ordination sacerdotale grecque n'est pas la formule Ἡ θεία χάρις mais la double formule d'épiclèse. L'évidence est même telle qu'il n'est plus permis de conserver le plus léger doute. Quant à l'opinion d'Arcudius et à l'assentiment qu'elle a obtenu, ils ne s'expliquent que par un préjugé doctrinal et la confiance trop aveugle des théologiens.

Pour certaine qu'elle soit, cette conclusion n'a pas encore eu de démonstration complète et méthodique. Nous allons essayer de suppléer à ce défaut. Many a énuméré quelques-uns des principaux arguments dans son traité sur les ordinations[1]. Nous les développerons et leur adjoindrons les nôtres, en groupant le tout sous les cinq chefs suivants: 1) Arguments tirés de l'usage des formules de l'ordination tel qu'il est réglé par l'euchologe grec moderne. 2) Arguments suggérés par la comparaison de ces mêmes formules avec les formules correspondantes des autres rites orientaux. 3) Arguments pris de l'usage ancien de ces formules, révélé par la tradition manuscrite de l'euchologe. 4) Arguments puisés dans l'histoire des origines de la liturgie sacramentaire. 5) Témoignages de la tradition.

Si nous observons premièrement nos formules dans leur usage présent, il nous faut commencer par une concession à l'opinion traditionnelle. Force est en effet de reconnaître que la formule Ἡ θεία χάρις possède en perfection toutes les qualités requises dans une forme sacramentelle. Hallier en a établi la preuve. Nous avons reproduit plus haut sa démonstration[2]. Le terme principal de la formule, le verbe προχειρίζεται, n'offre pas de difficulté non plus, puisque ce verbe ne signifie pas seulement une simple présentation d'un candidat mais aussi une élection, une promotion constitutive, une ordination. C'est même à partir du IV$^{\text{ème}}$ siècle son sens ordinaire. Rappelons enfin que, d'après l'euchologe moderne,

[1] *Praelectiones de Sacra Theologia,* n. 260, pag. 502-503.
[2] Pag. 261.

la formule Ἡ θεία χάρις, dans toutes les ordinations majeures sans exception, est toujours récitée par l'évêque ordinant lui-même et que cette récitation s'accompagne d'une imposition de main. Les théologiens les plus exigeants ont donc de quoi se déclarer satisfaits et, de ce côté, rien, semble-t-il, n'empêcherait l'Eglise de choisir cette formule pour forme sacramentelle de l'ordination grecque.

Mais si la formule de proclamation serait une forme sacramentelle irréprochable, il n'est pas moins hors de conteste que toutes les conditions requises à cet effet, les deux oraisons Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεός, ὁ μέγας les remplissent au moins aussi bien. Elles aussi, pour reprendre la démonstration de Hallier, expriment clairement les quatre causes qui concourent à l'ordination. Même, elles les expriment bien plus clairement. Le lecteur a pu s'en convaincre par l'analyse minutieuse que nous en avons faite dans la première partie de notre article (pag. 242-248). Au reste, comme la première formule, ces prières sont toujours récitées par l'ordinant même et accompagnées, pendant toute la durée de leur récitation, d'une imposition de main.

Cependant ces formules ont, semble-t-il, un grave défaut! Celui précisément d'être des prières, des formules déprécatives. Ce caractère a suffi certes pour que durant des siècles elles fussent exclues, par l'ensemble des théologiens catholiques et orthodoxes, du rôle de forme sacramentelle. Du moins Morin affirme-t-il que c'est pour assurer une forme indicative aux ordinations grecques qu'Arcudius imagina de retrouver la forme de celles-ci dans la première formule [1]. Et son affirmation nous paraît plus que probable. Goar avoue d'ailleurs nettement la même préoccupation et l'attribue sans plus à tous les théologiens. « Longe est, proteste-t il, theologus quivis, ut absolutis verbis (à savoir la formule Ἡ θεία χάρις) reiectis, in subsequente deprecatione formam huius sacramenti constituat » [2].

Le lecteur sait déjà sans doute ce que vaut l'objection. Elle n'a plus aucun fondement. Les théologiens d'aujourd'hui admettent

[1] *De sacris ordinationibus,* p. III, exerc. II, c. III, pag. 19.
[2] Εὐχολόγιον, pag. 257.

tous la possibilité d'une forme déprécative jusque dans le sacrement de pénitence. Nous montrerons nous-même, au moment opportun, que loin d'être un motif d'exclusion, le caractère déprécatif des formules Ὁ Θεὸς, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας, les recommande au contraire beaucoup pour le rôle de forme sacramentelle des ordinations grecques.

Cette rapide comparaison entre nos formules, considérées dans leur usage actuel, nous donne donc une première raison de préférer les formules d'invocation à la formule Ἡ θεία χάρις. Il y en a d'autres encore et de plus positives. C'est avant tout la place que ces formules occupent dans l'ensemble de la cérémonie. Nous nous étonnons même que cette considération n'ait pas davantage appelé l'attention des théologiens. Est-il vraisemblable que l'ordination puisse, comme le veut Arcudius, se faire et se parfaire ainsi, tout au début de la cérémonie, dans un rit court et de peu de relief? Que tous les autres rites et prières ne fassent autre chose que d'ajouter au rit essentiel une queue démesurée? Combien plus naturelle est la position de la forme, si elle réside dans les formules d'invocation, au centre même du rit, avec la formule Ἡ θεία χάρις pour prologue et, pour épilogue, l'imposition des vêtements sacrés et la présentation du nouvel ordonné à l'assemblée. Il suffit d'avoir vu une ordination grecque pour sentir que cette deuxième interprétation doit être la vraie. Les cérémonies liturgiques sont construites avec trop d'art pour admettre un défaut d'équilibre et de proportion aussi choquant que le suppose l'explication traditionnelle.

Pour fortifier cette preuve, examinons de plus près le rapport qui unit la formule Ἡ θεία χάρις et les deux formules d'épiclèse. Nous avons déjà analysé plus haut ce rapport, avec un soin qui, aux yeux de quelques lecteurs, aura peut-être paru excessif[1].

La conclusion de cette analyse était celle-ci. L'ordination sacerdotale apparaît dans le rit grec sous l'aspect d'une élection en deux actes. Le premier acte comporte l'élection du candidat, faite ou du moins sanctionnée par l'évêque, ministre de Dieu, dans le sanctuaire et en présence de la communauté. Cette élection s'ac-

[1] Pag. 235 ss.

complit avec le secours de la grâce divine, qui corrige et complète les erreurs et les défauts inséparables de toute œuvre humaine. Dans le deuxième acte, l'élection se présente autrement. Elle n'est plus une œuvre immédiate du ministère épiscopal mais un don accordé par la puissance divine. Dieu choisit à son tour le candidat, en le marquant, par ce don même, d'un caractère intérieur.

Sans doute, ni dans le premier acte n'est oubliée l'intervention de la puissance divine opérant par le ministère de l'évêque, ni dans le deuxième ne demeure ignoré le ministère épiscopal conférant le don divin. Dès lors les deux formules restent aptes au rôle de forme sacramentelle. Mais n'est-il pas évident, comme nous le notions, que l'aspect dont se revêt l'élection du deuxième acte, la fait concevoir non seulement comme un supplément, un épilogue mais comme un complément, une consommation? C'est la réponse de Dieu à la proposition humaine. Dieu accepte pour ministre le candidat choisi et présenté par l'évêque. L'élection ne s'achève que par l'approbation divine. Nous faisions observer que la deuxième élection apparaissait en outre, et cela très logiquement, comme quelque chose de plus intérieur que la première et de plus stable dans son effet [1].

Tout cela étant, et toujours dans la supposition qu'il faille choisir une des deux formules pour forme sacramentelle, comment ne pas préférer celle qui se recommande par tant d'avantages: qui exprime plus parfaitement la causalité sacramentelle, forme le centre de l'ordination tout entière, marque la consommation de l'élection rituelle, essentielle à l'ordination grecque?

* * *

Plus parlante que cette démonstration basée principalement sur l'étude du texte, est la comparaison de l'ordination sacerdotale du rit grec avec la même ordination dans les autres rites orientaux. Nous avons reconnu l'étonnante ressemblance qui unit entre elles les ordinations sacerdotales dans ces différents rites. Elles présentent un parallélisme si marqué qu'il n'y a rien de plus aisé que

[1] Pag. 248.

de le réduire en tableau synoptique. Nous nous bornons ici à noter la correspondance des principales cérémonies et prières entre elles. Nous supposerons que le lecteur a sous les yeux la description donnée plus haut de chaque ordination en particulier [1].

Comme l'ordination grecque, les ordinations des autres rites orientaux s'ouvrent par la proclamation d'une formule toute semblable à la formule Ἡ θεία χάρις. Cette coïncidence est si évidente qu'il n'y a pas lieu de la recommander davantage à l'attention du lecteur. A la double formule d'invocation correspond, dans le rit copte, la double formule: *Seigneur et maître, Dieu tout puissant* (pag. 227) et *Oui, Seigneur, exaucez-nous* (pag. 228). En effet les prières qui précèdent et suivent ces deux formules, l'évêque les récite sans imposition de main et face à l'autel. Ce qui révèle entre ces prières et nos formules grecques une différence trop profonde pour qu'elles puissent être rapprochées les unes des autres. Dans l'ordination du rit syriaque occidental, c'est la prière: *Dieu qui édifiez votre Eglise* (pag. 229) ou cette autre: *Dieu grand et admirable*, qui correspond aux deux oraisons grecques. Dans le rit syriaque oriental c'est la double oraison: *Notre Dieu plein de bonté et notre roi plein de miséricorde* (pag. 230). *Seigneur Dieu fort et puissant* (pag. 230). Le rit arménien, nous l'avons montré, contient deux fois le groupe de la proclamation et de la double invocation. La première fois, celle-ci comprend les prières: *Seigneur Dieu tout puissant, auteur de toutes les créatures* et *Dieu très haut et terrible, Dieu insondable et thaumaturge*. La deuxième fois, les formules: *Seigneur tout puissant, très bon, très prévoyant* et *Seigneur Dieu des vertus, Dieu fort et tout puissant*. Il y a même, séparées des deux groupes précédents par une longue litanie, deux autres oraisons qui correspondent bien aux deux oraisons grecques. Ce sont les prières: *Seigneur Dieu des vertus et auteur de toutes les créatures visibles et invisibles* et *Dieu tout puissant, Dieu de tous les êtres, qui êtes assis sur un trône que la main de l'homme n'a point fabriqué*.

Les Maronites enfin ont exactement le même rit que les Syriens occidentaux mais plusieurs fois répété. Il y a ainsi, chez eux,

[1] Pag. 227 ss.

quatre oraisons qui correspondent chacune à la double invocation grecque. Ce sont les suivantes : 1. *Dieu grand et admirable qui fîtes...* 2. *Dieu grand et admirable par vos dons et vos miracles.* 3. *Seigneur Dieu fort, maître de toutes choses.* 4. *Seigneur Dieu qui contenez tout par votre volonté.*

Or il n'a jamais fait de doute à personne, pensons-nous, que dans toutes les ordinations sacerdotales des rites orientaux, la forme se trouvât dans les oraisons ci-dessus énumérées. Aussi bien ne voyons-nous pas comment on ferait pour mettre la chose en doute. Arcudius lui-même aurait perdu à l'essayer tout son latin. Il suffit de lire avec une attention médiocre les formules d'invocation d'une quelconque de ces ordinations pour comprendre aussitôt, à la solennité même de leur ton, qu'elles marquent le point culminant de la cérémonie. Cela se voit encore à la majesté des rites dont elles s'accompagnent, surtout dans les ordinations syriennes occidentales, ainsi qu'aux formules et aux rites qui les préparent et les introduisent.

Il y a une raison plus précise et plus certaine encore de réserver, dans les ordinations orientales, la fonction de forme sacramentelle aux oraisons que nous avons énumérées. C'est qu'il n'y a aucune autre formule à laquelle cette fonction puisse convenir.

La formule initiale de proclamation tout d'abord y est impropre. En effet contre l'usage moderne de la liturgie grecque, cette formule dans les rites orientaux se récite sans aucune imposition de main. Font seules exception la formule de proclamation de l'ordination maronite et celle qui dans l'ordination arménienne introduit le deuxième groupe de formules. Mais ces exceptions n'importent pas. Les rites maronite et arménien ont subi trop d'influences étrangères et accueilli des éléments trop disparates pour être encore des documents sûrs dans l'étude des rites orientaux, surtout lorsqu'ils contredisent aux autres rites orientaux pour s'accorder davantage avec le rit latin.

Il y a plus. Dans le rit copte et le rit syrien occidental, la formule de proclamation n'est pas récitée par l'évêque ordinant lui-même mais par l'archidiacre. D'après le rit arménien, la formule de proclamation du deuxième groupe est dite d'abord par

les assistants et reprise par l'évêque avec addition de quelques mots. Dans l'ordination maronite en revanche et dans celle des syriens orientaux la récitation de la formule est réservée à l'évêque. Mais qu'il en soit ainsi chez les Maronites, cela ne nous surprendra pas. Quant aux Syriens orientaux, il se fait précisément que par son contenu leur formule de proclamation est sûrement inepte au rôle de forme. Le lecteur en pourra juger par lui-même, en relisant le texte de la formule donné plus haut [1]. Au lieu de nous susciter une difficulté, le rit syrien oriental nous fournit ainsi une preuve nouvelle et des plus décisives.

Enfin il est significatif que notre formule de proclamation se trouve également dans plusieurs cérémonies de promotion hiérarchique qui semblent bien ne pouvoir revendiquer aucun caractère sacramentel. Chez les Coptes, la formule s'emploie dans l'ordination des sous-diacres, dans la promotion des higoumènes, dans la consécration du patriarche d'Alexandrie, choisi pourtant le plus souvent parmi les évêques [2]. Chez les Syriens occidentaux, elle se rencontre dans l'ordination des sous-diacres [3]. Chez les Maronites, elle est en usage dans presque toutes les ordinations ou promotions que comporte leur rite [4]. Chez les Syriens orientaux elle fait partie de la confirmation des évêques par le patriarche, de la promotion des périodeutes et de la consécration du patriarche [5]. Mais le fait le plus remarquable s'observe dans les ordinations multiples par lesquelles sont ordonnés en même temps des lecteurs, des sous-diacres et des diacres. Chaque ordination y a sa prière propre mais la formule de proclamation y est dite une seule fois pour toutes, dans la première partie de la cérémonie [6]. D'ailleurs, pas plus que dans l'ordination sacerdotale, cette formule n'est apte au rôle de forme.

Bref, c'est chose avérée que dans les ordinations sacerdotales des rites orientaux la forme sacramentelle n'est pas la formule de

[1] Pag. 235.
[2] Dz, II, 5, 16, 47.
[3] Dz, II, 67, 80.
[4] Dz, II, 117, 122, 169, 185, 218.
[5] Dz, II, 247, 254, 260.
[6] Dz, II, 228.

proclamation répondant à la formule Ἡ θεία χάρις de l'ordination grecque.

Il en faut dire autant de toutes ces prières qui enchâssent les formules d'invocation et rivalisent avec elles de prolixité et d'emphase, mais que l'évêque récite tourné vers l'autel [1]. Ce seul détail montre qu'elles ne sont pas des formes sacramentelles, n'étant pas récitées sur l'ordinand ni complétées par l'imposition de main.

On pourrait, avec beaucoup plus de vraisemblance, attribuer le caractère de forme sacramentelle à la formule, commune à tous les rites orientaux, qui commence par les mots: *Est ordonné dans l'Eglise sainte de Dieu* ou *Nous t'appelons dans l'Eglise sainte de Dieu.* Cette formule est d'abord la proclamation de l'ordination qui vient d'avoir lieu, comme le montrent ses mots mêmes. Elle est aussi une formule de présentation de l'ordinand à l'assemblée. Mais sa signification principale n'est pas encore là. Par elle le candidat est surtout attaché au service d'une église déterminée; en d'autres mots, il est officiellement pourvu d'un « titre ». Or le lecteur se rappelle que le concile de Chalcédoine, dans son canon VI[e] déclarait nulle l'ordination faite « absolument » c'est-à-dire sans destination de l'ordinand au service d'une église [2]. Ce qui porterait à croire que l'ordination ne pouvait être terminée avant la collation du titre. Autrement il faudrait admettre qu'une ordination valide pût être annulée, chose impossible. Mais si l'ordination ne s'achevait que par la formule de collation du titre, c'est donc que cette formule était la forme sacramentelle. Et donc, à ne considérer que ses origines, elle devrait l'être encore. En réalité le concile de Chalcédoine n'a pas déclaré invalide l'ordination faite sans destination de l'ordinand mais inefficace, sans effet. Bien que le candidat fût réellement ordonné, il ne pouvait exercer les fonctions de son ordre. Il était frappé d'une suspense perpétuelle. Telle est du moins l'interprétation des canonistes [3]. En tout cas, des raisons liturgiques décisives interdisent de tenir la formule de collation pour forme de l'ordination. Il lui manque l'indispen-

[1] V. pag. 227 ss.

[2] Hardouin, II, 603-604 C.

[3] Van Espen, *Commentaria in Canones et decreta iuris veteris ac novi,* pag. 279.

sable imposition de main. Ainsi en est-il dans le rit copte et comme ce rit est un des plus anciens et des mieux conservés, il suffit que la formule de collation du titre y soit dépourvue de l'imposition de main, pour décider de la valeur de cette formule dans n'importe quelle ordination orientale. Dans le rit syrien occidental et dans le rit maronite au contraire, la formule s'accompagne d'une imposition de main. Mais dans le premier cette imposition semble précéder la formule au lieu de l'accompagner. Le rit principal est le signe de croix que l'évêque trace sur le front de l'ordinand. C'est lui qui accompagne la formule. Dans le rit maronite, c'est le signe de croix qui précède l'imposition, de telle façon que celle-ci coïncide avec la formule. Mais cette différence même entre deux rites étroitement apparentés, l'incertitude que cette différence manifeste, montrent que la présente imposition de main n'est pas essentielle. Au reste l'ordination maronite contient encore toute une suite d'impositions de main auxquelles personne n'attribue le moindre caractère sacramentel. Enfin dans le rit syrien oriental, la formule de collation fait tout simplement défaut. Autre preuve décisive, étant donné l'ancienneté et l'intégrité de ce rit. Quant à l'ordination grecque, il y reste de la cérémonie de l'assignation tout au plus un vestige dans l'acclamation Ἄξιος.

Reste l'imposition des vêtements et la tradition des instruments qui a lieu dans les ordinations de certains rites et qui se complètent de formules bien faites pour être des formes sacramentelles. Nous ne nous attarderons pas à démontrer que ni l'imposition des vêtements ni la tradition des instruments ne sont matière prochaine du sacrement. Cette démonstration, nous l'avons dit, est faite depuis longtemps et définitivement. Mais, s'il en est ainsi, les formules qui accompagnent ces rites ne sont donc pas non plus la forme du sacrement. Nous devons les exclure à leur tour. Il suffisait d'ailleurs qu'il leur manque l'imposition de main.

Voilà donc un point dûment acquis. La forme des ordinations sacerdotales orientales ne peut être que dans les formules de prières que nous avons énumérées un peu plus haut et qui constituent le centre de toute la cérémonie. Mais d'autre part nous avons fait voir le parfait parallélisme qui règne entre les ordinations orientales et l'ordination grecque et la correspondance exacte qui unit

aux formules orientales d'invocation la double formule d'invocation du rit grec. Il est à peine besoin d'énoncer la conclusion qui se dégage de ces prémisses. Puisque la double formule d'invocation du rit grec correspond si étroitement aux formules qui dans les rites orientaux constituent la forme sacramentelle, elle est nécessairement elle-même forme sacramentelle.

Ainsi s'explique que dans la description de l'ordination sacerdotale selon le rit syrien, les Constitutions apostoliques ne citent que la prière d'invocation [1].

* * *

A observer d'une part le parallélisme entre l'ordination grecque et les ordinations orientales et d'autre part la présence dans la seule ordination grecque de l'imposition de main accompagnant la formule de proclamation, on se pose tout naturellement une question: Cette imposition de main, malgré l'importance qu'on lui attribue aujourd'hui, ne serait-elle pas tout bonnement un rit adventice, introduit tardivement dans l'ordination grecque? Un coup d'œil donné aux « ordres » publiés par Assémani [2] suffit à faire constater qu'il en est bien ainsi.

Les sept manuscrits dont ces ordres sont tirés s'espacent du X^{ème} au XV^{ème} siècle. Excepté le 5ème et le 6ème, tous comprennent les trois ordinations majeures, les ordinations des sous-diacres, des lecteurs et des chantres, ainsi que des cérémonies de promotion ou de vêture, etc. Les manuscrits 5 et 6 se complètent et ensemble présentent la série à peu près complète des ordinations. Le dernier manuscrit en revanche comprend trois ordres pour l'ordination sacerdotale, avec des différences notables de l'un à l'autre.

Dans tous ces manuscrits, le rit de la proclamation initiale des ordinations majeures est communément décrit comme suit: l'ordinand est amené près de l'autel et placé à la droite de l'évêque ordinant, lequel est assis sur le degré de l'autel le dos tourné à celui ci. L'archiviste (ὁ χαρτόφυλαξ) s'avance aussitôt vers la gauche

[1] Lib. VIII, 16 (Edit. Funk, pag. 52-53).
[2] Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, t. XI.

de l'évêque et lui remet une feuille ou diplôme (ἡ χάρτη, ὁ χάρτης, τὸ κιτατήριον) portant la formule Ἡ Θεία χάρις. L'évêque lit celle-ci à haute voix de façon à se faire entendre de toute l'assistance. C'est seulement après cette lecture, que l'ordinand se met à deux genoux sur le degré de l'autel, tandis que l'évêque lui pose la main sur la tête en récitant la première formule d'invocation. Dans le rit de la consécration épiscopale, cette dernière imposition se fait sous le livre des évangiles tenu par les évêques assistants au-dessus de la tête de l'ordinand, en même temps qu'ils lui mettent une main sur l'épaule, comme pour le tenir.

D'une imposition de main avec la première formule, il n'y a donc pas la moindre mention. Il semble au reste qu'en ce moment l'ordinand ne soit pas encore à genoux, puisque c'est après la lecture seulement que la rubrique prescrit cette attitude à l'ordinand. Bien plus, dans certains ordres il est dit expressément que l'ordinand ne paraît devant l'évêque qu'après la lecture [1].

Deux ordres seulement font exception. C'est d'abord, dans le dernier manuscrit, le 2ème ordre pour l'ordination sacerdotale [2]. Ses rites sont en effet identiques à ceux de l'euchologe moderne. L'imposition de main avec la formule Ἡ θεία χάρις y est prescrite dans les mêmes termes. Ce manuscrit est probablement du XVème siècle.

L'autre exception se rencontre dans le rit de la consécration épiscopale du codex Barberini [3]. Cet ordre porte en effet expressément que pendant la lecture de la formule Ἡ Θεία χάρις, inscrite sur la feuille remise par l'« archiviste », l'évêque doit tenir la main sur la tête de l'ordinand agenouillé à son côté. Morin a expliqué cette rubrique par une erreur de copiste [4]. C'est une solution facile mais qui dans l'occurrence pourrait bien être la bonne. Il est certain que l'exception serait bien étrange. Car dans les ordres correspondants du prêtre et du diacre, il est dit que l'ordinand ne fléchit les genoux, voire même qu'il n'est introduit qu'après la lecture de la formule. De plus l'imposition de l'évangile et l'imposition de main des évêques assistants sur l'épaule de l'ordinand

[1] ASSEMANI, *Codex liturgicus*, t. XI, pag. 108, 125.

[2] *Ibid.*, pag. 196 ss.

[3] *Ibid.*, pag. 104.

[4] *De sacris ordinationibus*, p. III, exerc. II, c. III, n. X.

ne commencent qu'avec les oraisons d'invocation. Il y a donc là un petit mystère que, présentement, nous sommes incapable d'éclaircir.

Nous savons que Syméon de Thessalonique connaissait déjà l'usage de la première imposition de main. Il mentionne celle-ci très clairement dans l'ordination du diacre et surtout dans celle du prêtre [1]. Nous pouvons donc penser que l'usage de cette imposition s'est établi peu à peu bien avant le XVème siècle. Mais c'est depuis ce XVème siècle, peut-être sous l'influence du commentaire de Syméon, que la rubrique a dû trouver place dans les livres liturgiques.

* * *

La vraie raison pour laquelle les théologiens ont prétendu si longtemps exclure les formules Ὁ Θεὸς, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας du rôle de forme sacramentelle, pour le transporter à la formule Ἡ θεία χάρις, nous l'avons dit, c'est que cette dernière est indicative, les deux autres déprécatives.

Aujourd'hui, il est vrai, cette objection ne compte plus. Elle est définitivement écartée. Mais nous voudrions faire plus que de l'écarter. Nous voudrions montrer que, loin d'être un motif d'exclusion, le caractère déprécatif des deux formules Ὁ Θεὸς, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας est précisément ce qui les recommande pour le rôle de forme de l'ordination. Notre raisonnement s'appuiera sur ce que nous savons des origines de la liturgie sacramentaire. Cette discipline a pu, sans doute, subir des changements au cours des siècles. L'introduction de la première imposition de main dans l'ordination grecque en est un exemple. Mais il faut nous rappeler d'autre part que les liturgies orientales sont restées bien plus voisines de la discipline primitive que la liturgie romaine. Et, en tout cas, à supposer même un changement notable, comme serait la substitution par l'Eglise d'une forme sacramentelle à une autre, nous saurons toujours par notre démonstration quelle est la forme propre à l'ordination grecque à ne s'en tenir qu'aux origines. Ce résultat n'est pas à dédaigner.

[1] *De sacris ordinationibus*, c. 169 (MG. 155, 276 BC); 179 (388 B).

Il était naturel, surtout aux tout premiers siècles de l'Eglise, que les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la chrismation (confirmation) et l'eucharistie, attirassent particulièrement l'attention des docteurs. Or ces trois sacrements ont cela de particulier qu'ils semblent consister dans l'usage d'une matière (eau, chrême, pain et vin), laquelle préalablement « sanctifiée » ou « consacrée » se charge de la grâce et ensuite appliquée au sujet, sous forme d'immersion, d'onction, de manducation, le « sanctifie » à son tour, en lui infusant cette grâce.

Cette matière (notre « matière éloignée ») et surtout sa « sanctification » ou « consécration » prirent ainsi dans la théorie sacramentaire un rôle si marqué que celui-ci fit oublier un peu dans le baptême et la confirmation l'action sacramentelle elle-même et, plus particulièrement, la forme.

Cette façon d'envisager la composition du sacrement se révèle dans certains passages de Tertullien et de S. Cyprien.

« Omnes aquae, écrit le premier, de pristina originis praerogativa sacramentum significationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de caelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt » [1].

Et S. Cyprien : « Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est et apud quem sanctus spiritus non est?... Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificationis et eucharistiam fieri apud illos non posse » [2].

L'auteur de *De sacramentis* parle de même : « Non sanat aqua nisi spiritus descenderit, et aquam illam consecraverit » [3]. De même encore S. Ambroise : « Aqua enim sine praedicatione dominicae crucis ad nullos usus futurae salutis est : cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritalis lavacri et salutaris poculi temperatur. Sicut ergo in illum fontem Moyses misit

[1] *De bapt.*, n. 4 (Edit. Reifferscheid, C. S. E. L., XX, pag. 204).
[2] *Epistol.* LXX, 1, 2. (Hartel, C. S. E. L., III, 2, pag. 767-768.
[3] I, c. V, n. 15 (ML. 16, 422 A).

lignum, hoc est propheta; ita et in hunc fontem sacerdos praedicationem dominicae crucis mittit, et aqua fit dulcis ad gratiam » [1]. « Quid est aqua sine cruce Christi? Elementum commune, sine ullo sacramenti effectu » [2].

Dans ces derniers textes la sanctification des éléments n'est sans doute pas attribuée à la parole mais à un geste symbolique. Néanmoins la conception foncière de la composition du sacrement reste la même.

Quant aux Pères grecs, ils se placent exactement au même point de vue dans leurs théories sacramentaires. Les quelques citations que voici le prouvent assez.

Εὐλογεῖ τὸ σῶμα τὸ βαπτιζόμενον, καὶ τὸ ὕδωρ τὸ βαπτίζον. « Le Saint Esprit sanctifie le corps baptisé et l'eau qui baptise » [3].

Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστί τέως κοινός· ἀλλ'ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεταί τε καὶ γίνεται. Οὕτως τὸ μυστικὸν ἔλαιον, οὕτως ὁ οἶνος· ὀλίγου τινὸς ἄξια ὄντα πρὸ τῆς εὐλογίας, μετὰ τον ἁγιασμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος, ἑκάτερον αὐτῶν ενεργεῖ διαφόρως.

« Le pain également est pain ordinaire jusqu'alors mais quand le mystère a été opéré, il est appelé et devient le corps du Christ. Ainsi en est-il de l'huile mystique, ainsi du vin. De peu de valeur avant la bénédiction, chacune de ces matières, après la sanctification par l'Esprit, opère de façon différente » [4].

Τὸ ὕδωρ οὐδὲν ἄλλο τυγχάνον ἢ ὕδωρ, ἀνακαινίζει τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν ἀναγέννησιν, τῆς ἄνωθεν χάριτος εὐλογούσης αὐτό.

« L'eau du baptême bien qu'elle ne soit que de l'eau, quand elle a été sanctifiée par la grâce d'en haut renouvelle l'homme pour sa renaissance spirituelle » [5].

Ὥσπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα, τῇ φύσει ὄντα λιτὰ μεμολυσμένα γίγνεται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων· οὕτως ἀπεναντίας τὸ λιτὸν ὕδωρ Πνεύματος ἁγίου, καὶ Χριστοῦ, καὶ Πατρὸς τὴν ἐπίκλησιν λαβὸν, δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται.

[1] *De mysteriis*, c. III, n. 14 (ML 16, 395 B).
[2] *Ibid.*, c. IV, n. 20 (394 C).
[3] S. BASILE, *De Spiritu sancto*, c. XXVII, n. 66 (MG 32, 188 B).
[4] S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In baptismum Christi* (MG 46, 581 C).
[5] *Ibid.* (584 B).

« Car de même que les dons offerts sur les autels païens, étant choses naturelles et simples, deviennent impures par l'invocation, ainsi, au contraire, la simple eau recevant l'invocation de l'Esprit Saint et du Christ et du Père, acquiert la vertu de sanctifier »[1].

Ἀλλ' ὅρα μὴ ὑπονοήσῃς ἐκεῖνο τὸ μύρον ψιλὸν εἶναι. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ· οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον, οὐκ ἔτι ψιλὸν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν· ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἐνεργητικὸν γινόμενον. Ὅπερ συμβολικῶς ἐπὶ μετώπου καὶ τῶν ἄλλων σου χρίεται αἰσθητηρίων. Καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται.

« Au reste garde-toi de croire que ce chrême est un simple onguent. De même en effet que le pain de l'eucharistie, après l'invocation de l'Esprit Saint, n'est plus du simple pain mais le corps du Christ, de même ce saint chrême n'est plus, après l'invocation, un simple onguent, un onguent vulgaire, pour ainsi parler. Il est devenu le don du Christ et rendu capable de conférer le Saint Esprit, grâce à la présence de la divinité en lui. De ce chrême est oint ton front et tes autres sens. Car tandis que le corps est oint par le chrême visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant[2].

Cette conception était au surplus irrésistiblement suggérée par les rites liturgiques.

Dans l'antiquité tout baptême était précédé immédiatement par le rit de la sanctification de l'eau. On ne baptisait en effet qu'à certains jours de l'année, particulièrement durant la nuit de Pâques. Aujourd'hui l'Eglise latine ne sanctifie l'eau qu'une ou deux fois par année. Mais les grecs et les orientaux ont maintenu la coutume de le faire immédiatement avant chaque baptême.

Or du baptême ou de la sanctification de l'eau, le rit le plus solennel et le plus long était certainement le deuxième, comme

[1] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech. III*, c. III (MG 33, 429 A). Sur l'interprétation de ce passage v. la note de l'éditeur Dom A. A. Touttée, qui démontre qu'il s'agit bien des formules sanctificatrices et non pas de la forme sacramentelle entendue au sens de la théologie moderne.

[2] Le même, *Catéch. XXI* (Mystagog. III) n. III (MG, 33, 1089, 1092).

l'atteste la liturgie baptismale moderne; car les cérémonies actuellement en usage dans l'administration du baptême n'appartiennent pas au baptême lui-même mais se rapportent en majeure partie à la préparation des catéchumènes. De plus, dans ce rit de la sanctification, les gestes étaient peu de chose, le chant ou la récitation des formules en faisait toute la grandeur. Ces formules se trouvent aujourd'hui dans le missel romain, et dans les euchologes grecs et orientaux.

Ce que nous disions du baptême se peut redire dans une certaine mesure de la confirmation. Ici encore le sacrement lui-même était précédé immédiatement de la cérémonie solennelle de la sanctification du chrême. Seulement, pour différents motifs qu'il serait trop long d'énumérer, cette consécration précéda bientôt de deux jours environ l'administration du sacrement, lequel se conférait avec le baptême. Aujourd'hui la séparation est plus forte, tout comme pour le baptême. Même dans les églises orientales, la consécration du chrême ne se fait généralement qu'une fois par an ou beaucoup plus rarement encore.

Quant à l'eucharistie, le lecteur ne s'étonnera pas de nous entendre dire que le rit de la sanctification y est nécessaire avant l'action sacramentelle. C'est dire en effet que la communion eucharistique n'est pas possible sans la consécration du pain et du vin. Bien plus, déjà dans l'antique liturgie la prière d'actions de de grâces par laquelle étaient sanctifiés le pain et le vin, n'avait certainement pas moins de grandeur et de relief que la participation aux dons sanctifiés ou communion.

Dans la théorie comme dans la pratique sacramentaire des premiers siècles, la sanctification de la matière était donc en quelque sorte la *cérémonie* liturgique principale. N'est-il pas naturel dès lors que dans le sacrement de l'ordre, destiné par sa nature à la sanctification ou consécration de l'ordinand, la liturgie primitive se soit inspirée des mêmes principes et ait suivi les mêmes règles que dans les rites de la sanctification ou consécration de la matière en usage dans les trois sacrements principaux.

Ce n'est pas arbitrairement que nous attribuons à la liturgie antique ce rapprochement entre la consécration de la matière des sacrements d'initiation et la consécration de l'ordinand dans le

sacrement de l'ordre. Cette assimilation est faite expressément par S. Grégoire de Nysse dans le passage même dont nous citions plus haut la première partie. Voici la suite du texte.

Ἡ αὐτὴ δὲ τοῦ λόγου δύναμις, καὶ τὸν ἱερέα ποιεῖ σεμνὸν καὶ τίμιον, τῇ καινότητι τῆς εὐλογίας τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς κοινότητος χωριζόμενον. Χθὲς γὰρ καὶ πρώην εἷς ὑπάρχων τῶν πολλῶν καὶ τοῦ δήμου, ἀθρόον ἀποδείκνυται καθηγεμὼν, πρόεδρος διδάσκαλος εὐσεβείας, μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός· καὶ ταῦτα ποιεῖ, μηδὲν τοῦ σώματος ἢ τῆς μορφῆς ἀμειφθείς· ἀλλ᾽ὑπάρχων κατὰ τὸ φαινόμενον ἐκεῖνος ὃς ἦν, ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ἀόρατον ψυχὴν μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον. Καὶ οὕτως ἐπὶ πολλὰ τῶν πραγμάτων φέρων τὸν νοῦν, εὐκαταφρόνητα μὲν ὄψει τὰ φαινόμενα μεγάλα δὲ τὰ ἀπ᾽ἐκείνων τελούμενα.

« C'est cette même vertu du « verbe » qui rend le prêtre auguste et vénérable. Elle le soustrait en le renouvellant et le sanctifiant à la communauté de la foule. Hier encore et auparavant il était un homme de la multitude et de la plèbe. Soudain le voilà constitué guide, président, maître dans la piété, ministre des secrets mystères. Et tout cela il le fait sans aucun changement dans son corps ou dans son extérieur. Mais tout en étant pour le dehors celui qu'il était d'abord, par une force invisible de la grâce, il est, dans son âme, transformé en bien. Ainsi en bien des choses, si tu les observes, tu verras que leur aspect extérieur est méprisable, tandis qu'elles opèrent de grandes choses ». Telle était la verge de Moïse, tel le manteau d'Elie, tel le bois de la croix. « Toutes ces choses, par elles-mêmes, matières inanimées et insensibles, devinrent, après avoir reçu en elles la vertu divine, les instruments de grands prodiges. Et c'est pour un semblable enchaînement de raisons que l'eau, bien qu'elle ne soit que de l'eau, après qu'elle a été sanctifiée par la grâce céleste, renouvelle l'homme pour une renaissance spirituelle » [1].

Pour démontrer sa thèse, S. Grégoire ne mettait donc, pour ainsi dire, aucune différence entre la sanctification de la matière dans les sacrements de l'initiation et la consécration du prêtre dans le sacrement de l'ordre.

[1] MG 46, 581 D, 584 A.

Rien d'étonnant donc, répétons-le, que la liturgie ait fait cette même assimilation et que le rit essentiel de l'ordination ait été constitué de la même façon que les rites de la sanctification de la matière dans les sacrements de l'initiation.

Or toutes ces formules consécratoires, faut-il le dire, sont déprécatives autant qu'il est possible de l'être. Ce sont toutes formules d'épiclèse nettement caractérisées, tant dans le rit romain que dans les rites orientaux.

Que s'en suit-il? La conclusion s'impose. Très probablement, à l'origine, la forme de l'ordination fut déprécative et épiclétique et par conséquent loin que le caractère déprécatif et épiclétique des formules 'Ο Θεὸς, ὁ ἄναρχος. 'Ο Θεος, ὁ μέγας leur doive faire dénier le rôle de forme sacramentelle de l'ordination, il est au contraire la meilleure raison de le leur attribuer.

Le lecteur trouvera peut-être notre démonstration fort subtile, mais il aurait tort. En somme nous n'avons fait que légitimer un rapprochement qui vient à l'esprit de tous. Hallier fait explicitement la comparaison dans le passage de son traité que nous avons résumé. Pourquoi, se demande-t-il, ne dirait-on pas que l'ordination se fait par la prière, puisque Justin et d'autres docteurs enseignent que la consécration du pain et du vin dans l'eucharistie se fait par elle? Il est vrai que par cette prière de la consécration eucharistique Justin entendait sans doute la formule indicative *Hoc est corpus meum* etc. Mais alors on peut interpréter de même le mot prière pour ce qui concerne l'ordination et penser qu'il désigne la formule indicative 'Η Θεία χάρις, comme le veut Arcudius. Hallier hésite donc sur le fond de notre question. Mais le rapprochement entre l'ordination et l'eucharistie, tel que nous l'avons fait nous-même, lui semble s'imposer. Il s'y appuie constamment [1].

* * *

On chercherait en vain dans la tradition antérieure au XVIème siècle, un témoignage tout à fait explicite en faveur de l'une ou de l'autre des deux opinions concernant la forme des ordinations

[1] Pag. 261-262.

grecques. Personne ne s'en étonnera et il faut nous contenter de moins.

Les témoignages invoqués par Arcudius et les autres tenants de l'opinion traditionnelle, nous sont connus [1]. Nous aurons à les discuter bientôt. Cependant nous avons déjà pu nous rendre un compte plus ou moins précis de ce qu'ils valent. En dehors de celui de Syméon de Thessalonique, aucun n'est tout à fait pertinent. On peut bien reconnaître dans quelques-uns d'entre eux une allusion à la formule Ἡ θεία χάρις, mais aucun ne donne à croire que la récitation de cette formule soit en quelque mesure l'instrument de l'ordination et la condition de sa validité. Au reste ces témoignages sont rares.

Innombrables et bien plus catégoriques sont en revanche les témoignages favorables à l'opinion de Morin. Ce ne sont point, il est vrai, des allusions aux formules de la liturgie grecque. Nous n'en avons pas trouvé une seule. Mais, par leur ensemble, ces témoignages révèlent la présence dans l'Eglise d'une tradition continue, universelle et très ferme, laquelle affirme que c'est par des formules déprécatives que se faisait l'ordination, et présente la récitation de ces formules comme l'instrument de cette ordination et la condition de sa validité. En d'autres mots, d'après cette tradition, la forme de l'ordination consistait dans des formules déprécatives. Il n'est donc pas besoin de chercher et de choisir des témoignages propres à la liturgie grecque. Aucune raison ne nous fait croire qu'elle fît exception à la loi commune.

Nous ne nous attarderons pas à la besogne fastidieuse et ingrate de rapporter tous ces textes. Leur nombre est infini. Le lecteur les trouvera rangés, classés, traduits et commentés dans l'ouvrage bien connu du Cardinal Van Rossum sur l'Essence du Sacrement de l'Ordre, pag. 57-134.

Nous nous limiterons à signaler dans la série de ces citations une division qui intéresse la marche de notre démonstration.

Beaucoup de ces textes disent expressément que l'ordination se fait par la « prière » (oratio, preces, εὐχή, προσευχή) ou par la « bénédiction » (benedictio) de l'évêque ordinant. Citons en parti-

[1] Pag. 253 ss.

culier cet endroit si formel de S. Jean Chrysostome, où l'auteur commente le récit de l'ordination des premiers diacres

Ὅρα, πῶς οὐκ ἔστι περιττὸς ὁ συγγραφεύς· οὐ γὰρ λέγει πῶς, ἀλλ' ἁπλῶς, ὅτι ἐχειροτονήθησαν διὰ προσευχῆς· τοῦτο γὰρ ἡ χειροτονια ἐστίν.

« Observe que dans le récit de l'historien (l'auteur des Actes) il n'y a rien de superflu. Il ne décrit pas l'ordination mais affirme simplement qu'ils furent ordonnés par la prière. Car c'est cela l'ordination »[1].

Or puisqu'il s'agit certainement de forme sacramentelle, qu'entendre par « prière » et « bénédiction », sinon une formule déprécative? Pour la prière, c'est bien évident. Le mot le dit clairement. Une prière est une prière et non pas une proclamation ou une assertion ou un ordre. Pour ce qui concerne l'ordination grecque en particulier, il ne viendra à l'idée de personne d'appeler prière la formule de proclamation Ἡ θεία χάρις. Les théologiens orthodoxes l'ont fait, il est vrai. Mais c'est que dans leur enseignement se sont rencontrés deux courants, celui de la tradition antique et celui des doctrines théologiques occidentales. Cette appellation est évidemment un faux joint. Le mot *bénédiction* n'est pas moins clair. Il fait allusion aux grâces spirituelles implorées dans les formules d'invocation en faveur de l'ordinand. D'ailleurs la plupart de ces textes ne parlent pas seulement de « prière » ou de « bénédiction », mais de « prière » et de « bénédiction » accompagnée d'une imposition de main. Avant le XII^e ou XIII^e siècle, le rit grec ne connaissait pas d'autre formule accompagnée de l'imposition de main que la double formule d'invocation.

Les autres textes ne nomment pas la « prière » ou « bénédiction » mais seulement l'imposition de la main. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger l'appellation même de χειροτονία ou χειροθεσία donnée au sacrement de l'ordre[2].

[1] *In Act. Apostol. Homil. XIV*, 3 (MG, 60, 116).

[2] Ce n'est que depuis le deuxième concile de Nicée (787. Hardouin, IV, 52 C) que les théologiens orientaux ont commencé de distinguer la χειροθεσία de la χειροτονία. Les documents antérieurs à cette date emploient ces termes comme équivalents.

Ces témoignages sont donc un peu moins explicites encore que les autres. Cela ne les empêche pas d'être catégoriques à souhait, au moins pour ce qui regarde le rit grec. Nous venons d'en donner la raison. Puisqu'en plus de l'imposition de main, une forme est requise de toute nécessité et que cette forme doit accompagner l'imposition de main; puisque, d'autre part, l'ordination grecque avant le XII^{ème} siècle, ne comportait point d'autre forme associée à l'imposition de main que les formules déprécatives, affirmer que l'ordination se faisait par l'imposition, c'est affirmer qu'elle se fait aussi par la prière, c'est-à-dire par la récitation de formules déprécatives. Grâce à ce petit raisonnement nous pouvons donc invoquer, comme nous le disions, une tradition vraiment constante et universelle en faveur de l'opinion que nous avons adoptée.

A ces témoignages de la tradition se rattache un passage de la Chronographie de Théophane. Ce passage doit prouver que la formule Ἡ θεία χάρις, loin d'être une forme sacramentelle, est une simple formule de chancellerie ecclésiastique, servant à n'importe quelle promotion dans la hiérarchie. Morin lui-même a fait usage de ce document pour la démonstration de sa thèse. En voici le texte:

Τῷ δ' αὐτῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς βασιλείας Ἀρτεμίου, τοῦ καὶ Ἀναστασίου, τῆς ιγ' ἰνδικτιῶνος μηνὶ Αὐγούστῳ ια' μετετέθη Γερμανὸς ἀπὸ τῆς μητροπόλεως Κυζίκου εἰς Κωνσταντινούπολιν· ἐφ' ᾗ καὶ κατατόριν μεταθεσίμου τὸ ὑποτεταγμένον ἐκπεφώνηται· Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν θεοσεβεστάτων πρεσβυτέρων καὶ διακόνων, καὶ παντὸς τοῦ εὐαγοῦς κλήρου, καὶ τῆς ἱερᾶς συγκλήτου, καὶ τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως, ἡ θεία χάρις ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, μετατίθεται Γερμανὸν τὸν ὁσιώτατον μητροπολίτην καὶ πρόεδρον τῆς Κυζίκου μητροπόλεως, εἰς ἐπίσκοπον ταύτης τῆς θεοφυλάκτου καὶ βασιλίδος πόλεως. Ἐγένετο δὲ ἡ παροῦσα μετάθεσις κατὰ παρουσίαν Μιχαὴλ τοῦ ὁσιωτάτου πρεσβυτέρου καὶ ἀποκρισιαρίου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου καὶ λοιπῶν ἱερέων καὶ ἐπισκόπων, ἐπὶ Ἀρτεμίου βασιλέως.

« La seconde année du règne d'Artémius, appelé aussi Anastase, en la XIII^{ème} indiction, le 11^{me} jour d'août, Germain fut transféré de la métropole de Cyzique à Constantinople. Pour cette translation fut promulgué le décret suivant: Par le suffrage et le juge-

ment des prêtres et des diacres très pieux, et de tout le clergé très saint, et du sacré conseil, et du peuple très chrétien de cette ville protégée par Dieu et impériale, la grâce divine, qui toujours remédie à nos infirmités et supplée à nos défauts, transfère Germain, le très saint métropolite et président de la métropole de Cyzique, comme évêque de cette ville protégée de Dieu et impériale. Cette translation se fit devant Michel, prêtre très saint et apocrisiaire du siège apostolique, et en présence des autres évêques et prêtres, Artémius étant empereur »[1]. Il est facile de deviner le raisonnement que font sur ce texte les partisans de l'opinion de Morin. Cette formule, disent-ils, n'a évidemment rien de sacramentel. Elle ne décrète qu'une translation et une translation n'a jamais été tenue dans la liturgie grecque pour une ordination sacramentelle. Ensuite, il n'y est fait aucune mention du ministère épiscopal, indispensable pourtant pour une ordination majeure. Par contre ce décret se présente comme l'expression d'une élection à laquelle prirent part non seulement les prêtres et les diacres mais le clergé, le sénat et le peuple fidèle tout entier.

Or, continuent-ils, cette formule ressemble fort à la formule de proclamation des ordinations majeures grecques, en particulier à celle de la consécration épiscopale. D'où il résulte que la formule de proclamation des ordinations n'est pas forme sacramentelle.

Il n'est pas douteux que la formule de Théophane n'a rien d'une forme sacramentelle. Mais ce qui est plus contestable, c'est l'assimilation pure et simple faite de cette formule et de la formule des ordinations. Il y a en effet entre celles-ci et la première cette différence essentielle que la formule d'introduction de l'euchologe ne décrète pas une translation mais une élection, et que rien n'empêche celle ci d'être une élection constitutive, une ordination. Ce qu'une translation ne peut jamais être. Il se pourrait donc que la formule de l'euchologe fût une formule sacramentelle, voire la forme de l'ordination, et que la formule de Théophane n'en fût qu'une adaptation pour le cas extraordinaire d'une translation.

[1] A. C. 707 (MG 108, 777 C, 779 A).

Quant aux raisons tirées du silence concernant le ministère épiscopal et de l'appel fait au suffrage du clergé, du sénat et du peuple, elles sont sans force. Ces premiers mots ne font pas vraiment partie de la formule. Ils manquent totalement dans les ordinations des diacres et des prêtres. Ils ne s'emploient, comme nous l'avons dit, dans le rit grec, que pour la consécration des évêques. Et la raison en est claire. Pour ordonner un prêtre, l'évêque le choisissait à son gré, sans qu'il lui fût nécessaire de recourir au suffrage d'autres évêques ou même de son clergé. La consécration d'un évêque, en revanche, était toujours précédée d'une élection à laquelle intervenaient les évêques suffragants, s'il s'agissait d'un métropolite, le clergé, le pouvoir civil et, du moins au début, le peuple même. C'est à cette élection préalable que se rapportent les mots ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ. Et par conséquent il importerait peu qu'y fût omise la mention du ministère épiscopal ou invoqué le suffrage du clergé, du pouvoir civil et du peuple. Rien de tout cela n'intéressait l'ordination elle-même. Ce qui confirme notre opinion sur la division entre la phrase ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ et la formule Ἡ θεία χάρις elle-même, c'est que souvent un point les sépare l'une de l'autre.

Cependant, nous ne voulons pas dénier toute valeur à l'argument tiré de la formule rapportée par Théophane. Admettons que la preuve ne tienne pas par elle-même; néanmoins, tout compte fait, elle confirme l'opinion de Morin.

Nous pensons ainsi avoir produit tous les principaux arguments qui peuvent prouver et étayer cette opinion. Il ne nous reste qu'à réfuter les raisons apportées par Arcudius et Goar en faveur de leur sentiment. Nous pouvons nous dispenser de citer ici ces documents. Le lecteur voudra bien les retrouver dans la première partie de notre article, où nous les avons rapportés avec un soin dont nous voudrions recueillir enfin le fruit. Nous suivrons encore le même ordre [1].

Pour ce qui est, tout d'abord, du témoignage de Gabriel Sévère, il nous paraît probable que ce théologien n'entendait pas lui-même très exactement ce qu'il écrivait. Sa doctrine est toute imprégnée

[1] V. pag. 253 ss.

de théologie occidentale mal comprise ou déformée. Il nous importe peu par conséquent de savoir ce qu'il a voulu dire au juste. En tout cas ce n'est certainement pas ce que prétend Arcudius. Cette interprétation est trop éloignée du texte.

Comme premier évêque d'Athènes, instruit par S. Paul en personne, il ne se pouvait que Denys l'Aréopagite n'eût sur la question de la forme des ordinations grecques une doctrine toute faite et conforme, bien entendu, à celle d'Arcudius.

Malheureusement, nous l'avons fait constater au lecteur, Denys n'est ni clair, ni précis, ni explicite à souhait. Il a fallu, de la part d'Arcudius, une dialectique subtile, quelques hardis enthymèmes, voire l'un ou l'autre franc paralogisme, pour tirer des doctrines de Denys une conclusion qui ressemblât un peu à sa thèse. Sa démonstration paraît reposer principalement sur un double sens attribué au mot ἀνάρρησις. Celui-ci désigne à la fois une proclamation de quelque chose, par exemple d'un fait ou d'un nom, et la proclamation de quelqu'un, c'est-à-dire sa nomination pour une dignité, une charge, sa création, son ordination. Or la proclamation dans la première acception du mot se fait dans la formule Ἡ θεία χάρις, le nom du candidat y étant en effet proclamé. D'où le petit syllogisme que voici. L'ἀνάρρησις (du nom) désigne d'après Denys la formule Ἡ θεία χάρις. Or l'ἀνάρρησις (du candidat) signifie aussi ordination. Donc la formule Ἡ θεία χάρις, est l'ordination du candidat, elle est la forme du sacrement. Voilà un beau baralipton mais qui rappelle un peu trop le fameux syllogisme : Mus est syllaba. Atqui mus rodit caseum. Ergo syllaba...

Mais oublions ces cavillations, puisque nous disposons d'un moyen bien plus simple de résoudre la question. C'est de récuser tout bonnement le témoin. Non seulement le prétendu Denys est un auteur bien postérieur, dont les ouvrages ont été écrits vers l'an 500 [1], mais la liturgie qu'il décrit et commente dans sa *Hiérarchie Ecclésiastique,* n'est pas la liturgie grecque. C'est une liturgie syrienne occidentale, comme il a été dûment démontré, notamment pour les rites de l'ordination [2].

[1] BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 294.

[2] J. STIGLMAYER, *Eine Syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiter*, « Zeitschrift für kathol. Theologie », XXXIII (1909), pag. 283-285.

Mais il nous plaît de faire davantage encore. Nous voulons montrer que le Pseudo-Denys: 1° ne comprend pas du tout par l'ἀνάρρησις du nom la formule de proclamation qui introduit l'ordination, et 2° qu'il tient certainement pour forme sacramentelle la formule d'invocation.

L'ἀνάρρησις n'est pas aux yeux du Pseudo-Denys la formule Ἡ θεία χάρις. En effet, trois fois l'auteur énumère les rites principaux de l'ordination et toujours exactement dans le même ordre [1]. En combinant ces trois énumérations, on obtient la description suivante: 1) Le candidat s'approche de l'autel et, arrivé devant celui-ci, fléchit les deux genoux. 2) L'évêque ordinant lui place la main droite sur la tête et récite sur lui les invocations « sanctificatrices ». 3) Ensuite il trace sur chacun des ordinands le signe de la croix. 4) Suit, également pour chacun (καθ'ἕκαστον), la sainte « proclamation » et enfin 5) le baiser « qui parfait ». Que le lecteur veuille bien maintenant comparer la présente description avec celle que nous donnions plus haut d'après les rituels syriens [2]. Il verra aussitôt que l'ἀνάρρησις dans la description du Pseudo-Denys ne peut pas correspondre à la formule: *La grâce de Notre-Seigneur*, mais correspond au contraire très exactement à cette autre, qui suit l'oraison d'invocation, et commence par ces mots: *Est ordonné dans l'Eglise sainte de Dieu.* Celle-ci comprend de fait la proclamation du nom. Nous dirons même que cette proclamation du nom lui est essentielle, puisqu'elle est la formule destinée à la collation du « titre ». Remarquons en outre que la formule: *La grâce de Notre-Seigneur* est une proclamation commune, qui vaut pour tous les ordinands, tandis que l'ἀνάρρησις se doit répéter pour chacun d'eux (καθ'ἕκαστον). Enfin, la première formule est proclamée par l'archidiacre, l'ἀνάρρησις au contraire semble réservée à l'évêque.

Cfr. du même, *Die Lehre der Sacramenten und der Kirche nach Ps. Dionysius*, Ibid., XXII (1896), pag. 246-303. J. M. Hanssens, *De Patria Pseudo-Dionysii Areopagitae,* « Ephemerides Liturgicae », Oct.-Nov. 1924, pag. 283-292.

[1] *De ecclesiast. Hierarchia,* c. V, II (MG 3, 509 B); III § I (509, C); §§ II-VI, (509 D-513 B).

[2] Pag. 228-229.

La deuxième partie de notre démonstration n'offre vraiment aucune difficulté. Le Pseudo-Denys est explicite sur ce point autant qu'on peut l'exiger d'un théologien de son époque.

Ὁ δὲ ἱερεὺς, dit-il, ἄμφω τὼ πόδε κλίνας ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου, ἐπὶ κεφαλῆς ἔχει τὴν ἱεραρχικὴν δεξιάν, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τοῦ τελοῦντος αὐτὸν ἱεράρχου ταῖς ἱεροποιοῖς ἐπικλήσεσιν ἁγιάζεται.

« Le prêtre ayant fléchi les genoux devant l'autel, le pontife ordinant lui met la main droite sur la tête et en cette manière il le *sanctifie* par les invocations de l'ordination » [1].

Le sens est manifeste. Nous appelons l'attention du lecteur spécialement sur ces quatre mots du texte grec. Sur l'article ταῖς qui désigne des invocations bien définies, connues, d'usage courant. Sur le mot ἱεροποιοῖς qu'il faut certainement mettre en rapport avec ἱεράρχης et ἱερεύς, de sorte qu'il signifie, non seulement une sanctification mais une consécration, une ordination. Sur le mot ἐπικλήσεσιν, qui est une allusion à l'invocation de l'Esprit-Saint contenue dans la formule *Dieu qui édifiez votre Eglise* [2]. Enfin ἁγιάζεται qui ne signifie pas simplement *sanctifier* dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui mais *consacrer*. C'est le terme employé par la théologie antique en parlant de la consécration eucharistique.

Observons encore que, décrivant l'ordination du diacre, le Pseudo-Denys note que les invocations y sont accommodées à l'ordination de ce degré. Ce qui serait à peine vrai de la formule *La grâce de Notre Seigneur*, laquelle ne subit guère de changement d'une ordination à l'autre. Les formules d'invocation, au contraire, sont entièrement adaptées à chacun des ordres conférés.

Il y a pourtant une chose étrange dans ce chapitre du Pseudo-Denys et qui nous est un mystère, s'il faut admettre que cet auteur fut lui-même un syrien, ne connaissant que la liturgie syrienne. Il est évident, nous venons de le prouver, que dans les descriptions données par le Pseudo-Denys, l'ἀνάρρησις répond à la formule *Est ordonné dans l'Eglise de Dieu* ou, du moins (puisque nous

[1] *De ecclesiast. Hierarchia*, c. V, II (MG 3, 509 B).
[2] Pag. 229.

mettons un instant en doute la question de la nationalité) à une formule qui devait suivre les formules d'invocation et qui, dans le rit grec, aurait disparu. Or il ne paraît pas moins certain que, dans la contemplation ou théorie, au § V, le même Pseudo-Denys interprète l'ἀνάρρησις de la formule *grecque* Ἡ θεία χάρις. Il suffit pour s'en convaincre de lire son texte. Le lecteur remarquera particulièrement que dans tout ce passage il s'agit sûrement d'une élection préparatoire à une ordination, ce qui forme presque antithèse avec la signification de la formule syrienne: *Est ordonné dans l'Eglise sainte de Dieu.*

Τὴν ἱερὰν δὲ τῶν τελειώσεων καὶ τῶν τελουμένων ἀνάρρησιν ὁ ἱεράρχης ἀναβοᾷ, τοῦ μυστηρίου δηλοῦντος, ὡς ὁ φιλόθεος ἱεροτελεστὴς ἐκφαντορικός ἐστι τῆς θεαρχικῆς ἐκλογῆς, οὐκ αὐτὸς ἰδίᾳ χάριτι τοὺς τελουμένους ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἄγων τελείωσιν, ἀλλ'ὑπὸ Θεοῦ κινούμενος εἰς πάσας τὰς ἱεραρχικὰς ἁγιαστείας.

« Quant à la proclamation des ordinations et des ordinands, l'évêque la fait à haute voix. Voici l'explication de ce « mystère ». Le pontife cher à Dieu n'est que l'interprète de l'élection divine. Ce n'est pas lui qui, par une faveur personnelle, amène les ordinands à la sainte ordination. Dieu le meut à toutes ces ordinations hiérarchiques » [1].

Nous avouons ne point voir encore, dans l'état présent de la question dionysienne, la solution de cette antinomie. Faut-il peut-être reconnaître dans le Pseudo-Denys un théologien grec travaillant sur des documents syriens? Mais comment expliquer pareille rencontre?

Toutefois, s'il faut bien admettre que dans son commentaire le Pseudo-Denys entend par l'ἀνάρρησις la formule grecque Ἡ θεία χάρις, il s'en faut qu'il l'ait proposée comme forme de l'ordination. Pour lui, au contraire, tout l'objet de cette formule est une élection antérieure à l'ordination proprement dite. Cela se voit dans le passage même que nous avons cité et le lecteur se convaincra encore davantage, s'il en veut lire la suite. Les exemples qu'il y trouvera allégués sont particulièrement suggestifs [2].

[1] *O. c.*, c. V, III, § V (512 B).
[2] *Ibid.* (512 B-513 A).

Goar ne s'est pas contenté de reprendre avec plus de méthode l'exégèse d'Arcudius. Il a complété la démonstration au moyen des scholies de S. Maxime de Constantinople. Nous avons résumé de notre mieux son argumentation. Il est bien malaisé, reconnaissons-le, de tirer quelque chose de certain de ces gloses incohérentes, que l'on croirait empruntées à différents auteurs et compilées au hasard. Ainsi, bien que le mot ἀνάρρησις se rencontre plusieurs fois dans le passage du Pseudo-Denys concernant les ordinations, notamment dans la description des rites et dans le premier paragraphe de la « théorie », il désigne cependant chaque fois exactement le même rit. Cela n'empêche que les Scholies lui prêtent trois significations différentes et lui font désigner autant de rites absolument distincts [1]. Toutefois des trois significations, c'est à la dernière que le scholiaste semble donner la préférence. Il dit expressément: Ce qu'il (Denys) entend par ἀνάρρησις, c'est (la proclamation qui a lieu) quand, dans l'imposition même de la main, il (l'évêque ordinant) proclame: La grâce divine etc. [2].

Force est donc de reconnaître que, comme le Pseudo-Denys dans sa « théorie » sur les rites de l'ordination syrienne, ainsi S. Maxime dans ses Scholies sur le texte du Pseudo-Denys, croit reconnaître dans l'ἀνάρρησις la formule Ἡ θεῖα χάρις. Est-ce à dire pour cela qu'il l'ait considérée comme la forme sacramentelle? Pas nécessairement. La réponse à cette question dépend du sens attribué aux mots Ἐν αὐτῷ τῷ χειροτονεῖν. Signifient-ils: *dans l'ordination elle-même*, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conclusion que Maxime tenait la formule Ἡ θεία χάρις pour la forme sacramentelle de l'ordination. Mais en réalité tel n'est pas le sens de l'expression. Pour désigner l'ordination, il y avait le mot χειροτονία. Le verbe χειροτονεῖν signifie, au concret, l'acte même d'imposer la main. Mais alors, dira-t-on, dès ces temps reculés, il y avait donc une imposition de main avec la formule Ἡ θεία χάρις? Comment mettre ceci d'accord avec ce que nous avons déduit plus haut de la tradition manuscrite de l'euchologe et de la similitude du rit grec avec les rites orientaux? Il n'est pas

[1] Pag. 262-263.
[2] Pag. 263.

nécessaire, répondons-nous, d'interpréter les mots ἐν αὐτῷ τῷ χειροτονεῖν si strictement. Ils peuvent signifier également bien: « *pendant l'imposition* » et « *sur le point de faire l'imposition* ». Au reste, nous sommes nous-même enclin à croire que l'imposition de la main qui accompagnait la formule d'invocation, s'anticipait souvent et commençait ainsi avec la récitation de la première formule. Nous nous expliquerons mieux sur ce point quand le moment opportun en sera venu. Il nous suffit présentement de pouvoir tirer cette conclusion : Il n'y a aucune raison certaine d'affirmer que S. Maxime ait attribué le rôle de forme sacramentelle à la formule Ἡ Θεία χάρις. Le reste nous importe très peu.

Sur le prétendu témoignage de S. Grégoire et de S. Jean Chrysostome [1], nous observerons simplement ceci. A supposer même (ce qui est souvent fort douteux) que tous ces passages constituent des allusions à la formule Ἡ Θεία χάρις, nous ne voyons pas par quelles prouesses d'exégèse on arriverait à démontrer que cette formule s'y présente comme forme de l'ordination. Tout au plus peut-on dire qu'elle avait aux yeux de ces Pères et de leurs contemporains un grand relief. Mais ceci s'explique par la place même qu'elle occupait dans la cérémonie, dont elle était le seuil. Le mot ἐπιφημίζεται est une allusion à cette position. Mais rien de plus.

De l'argument tiré du mot προχειρίζεται nous n'avons plus rien à dire. L'étude que nous en avons faite plus haut a fait voir que ni le verbe lui-même ni le temps employé ne peuvent offrir de base à une démonstration [2]. Toute l'argumentation d'Arcudius est une pétition de principe. Elle suppose au mot προχειρίζεσθαι la signification qu'il faudrait précisément démontrer lui appartenir.

La lettre synodale du Concile de Nicée [3] sur la condamnation de Mélétius n'a pas de quoi nous faire modifier notre avis. Au

[1] Pag. 255-256.

[2] Pag. 236 ss.

[3] Pag. 257, n. 3. Sur le texte de cette lettre voyez PARMENTIER, THÉODORET, *Kirchengeschichte*, Leipzig, 1911, p. LXXV. Le texte adopté par Hardouin, I, 440 est celui de Gélase de Cyzique dans son Histoire Ecclésiastique (Edit. Heinemann, Leipzig, 1918), II, 33, 7-10 (pag. 121-122). Le document original y est fort altéré.

contraire, peu de documents nous montrent aussi bien l'imprécision de sens du mot προχειρίζεσθαι.

Arcudius lui-même, au début du texte (c'est la seule partie qu'il en cite), traduit bravement les mots προχειρίζεσθαι et χειροτεθεῖν par *promovere* et *manus imponere,* sans s'apercevoir que traduire προχειρίζεσθαι par *promovere* en le mettant en contraste avec l'imposition de main était faire, de sa thèse, une démonstration à rebours [1].

Il est vrai qu'il ne pouvait guère traduire autrement. Si χειροτεθεῖν désigne réellement (ce qui paraît certain) l'imposition de main usitée dans les ordinations [2], il signifie autant qu'ordonner. Et alors προχειρίζεσθαι doit marquer un acte distinct de l'ordination ou du moins un aspect de l'ordination distinct du caractère sacramentel de celle-ci. Que προχειρίζεσθαι soit un acte distinct ou seulement un aspect particulier, la traduction la plus convenable est celle de *promotion hiérarchique.*

Faut-il peut-être même aller à l'extrême opposé et traduire avec Valois le mot προχειρίζεσθαι, par « *proponere et proferre in medium nomen alicuius ut inquiratur an dignus sit eo munere de quo agitur?* ». Faire du προχειρισμός un rit antérieur non seulement à l'ordination mais à une élection qui précéderait l'ordination? [3]. Il ne nous paraît pas.

Le texte de la lettre sur lequel Arcudius et Valois se basent, est celui que nous a transmis Théodoret dans son *Histoire Ecclésiastique* [4]. Il porte μηδεμίαν ἐξουσίαν ἔχειν μήτε προχειρίζεσθαι μήτε χειροτεθεῖν. Mais dans le texte de la même lettre conservé par Socrate, également dans son *Histoire Ecclésiastique* [5], la place des mots προχειρίζεσθαι et χειροτεθεῖν est inverse. Il faut croire d'après cela qu'anciennement ces deux mots ne marquaient pas des actes bien définis et nettement distincts dont la succession aurait été nécessairement fixe. Nous retournons ainsi à notre in-

[1] *De Concordia,* lib. VI, c. VIII, pag. 457.

[2] Pasch. Quesnelli *notae in Epist. S. Leonis Magni. Balleriniorum annotationes* (ML 54, 1492 D ss.).

[3] MG 20, 1138 D et MG 67, 81, n. 58.

[4] I, 9, 7-9. Edit. Parmentier, pag. 39-41.

[5] MG 67, 80-81.

terprétation précédente, d'après laquelle προχειρίζεσθαι et χειροτεθεῖν expriment deux aspects différents de l'ordination ou deux actions, plus ou moins précises, susceptibles d'être posées ensemble et de se compénétrer mutuellement.

Nous possédons de la lettre de Nicée deux anciennes traductions latines. La première fut faite pour une collection des actes de ce Concile. Elle a été publiée par les Ballerini en appendice des œuvres de S. Léon le Grand [1]. Or elle traduit προχειρίζεσθαι et χειροτεθεῖν respectivement par *provehere* et *ordinare.* La deuxième est la traduction faite par Epiphane le Scolastique, pour l'*Histoire tripartite* de Cassiodore [2]. Elle rend les deux verbes grecs par *eligere* et *ordinare.*

Les passages μηδεμίαν ἐξουσίαν εἶναι... προχειρίζεσθαι ἢ ὑποβάλλειν ὄνομα et ἐξουσίαν ἔχειν καὶ ὄνομα ἐπιλέγεσθαι ne donnent pas davantage raison à Valois. Il veut que, dans le premier endroit, ἢ ὑποβάλλειν ὄνομα soit l'explication du mot προχειρίζεσθαι. Mais cette interprétation est contredite par le deuxième texte, où προχειρίζεσθαι et ὄνομα ἐπιλέγεσθαι sont évidemment opposés l'un à l'autre. Nous dirions donc que dans l'un et l'autre groupe προχειρίζεσθαι signifie l'ordination et ὄνομα ὑποβάλλειν ou ἐπιλέγεσθαι la présentation des candidats et nous traduirions ainsi le premier passage: « Qu'ils ne puissent ni ordonner ni même proposer des candidats à l'élection ».

La première traduction latine rend ici προχειρίζεσθαι d'abord par *ordinare* et puis par *provehere.* Epiphane a traduit les deux fois par *eligere.*

Somme toute, ces deux passages sont donc plutôt favorables à la thèse d'Arcudius sur le sens de προχειρίζεσθαι. S'il a cru prudent de les passer sous silence, parce qu'à première vue ils semblent lui être contraires, sa prudence fut mal inspirée.

Au lieu de τῶν ὑπὸ τοῦ... Ἀλεξάνδρου προκεχειρισμένων, que porte le texte de Socrate, il y a dans celui de Théodoret τῶν ὑπὸ τὸν... Ἀλέξανδρον προκεχειροτονημένων. Ce qui fait donner à προχειρίζεσθαι le même sens qu'à προχειροτονεῖν c'est-à-dire *ordonner.*

[1] ML 56, 830-831.

[2] *Histor. tripart.,* P. II, c. 12 (ML 69, 931 s.).

C'est un nouvel argument qui donne raison à Arcudius. La première traduction latine qui suit de plus près le texte de Socrate traduit par *qui vero sub Alexandro sunt.*

Nous avons donc retrouvé dans le texte de la lettre synodale les deux sens que nous attribuions plus haut à προχειρίζεσθαι, celui d'une simple promotion ou élection et celui d'une promotion constitutive ou ordination. Ce qui prouve à nouveau que de l'emploi du mot προχειρίζεσθαι dans les formules des ordinations, il n'y a pas de preuve solide à déduire.

Nous sommes arrivé de la sorte au dernier argument d'Arcudius et son meilleur, le commentaire de Syméon de Thessalonique sur le texte de la formule Ἡ θεία χάρις. Il n'est pas besoin de démontrer au lecteur la force de ce passage. Il lui suffira de le relire. Il remarquera particulièrement qu'il n'y pas moyen d'interpréter le texte, comme on serait tenté de le faire, d'une promotion purement canonique que l'ordination doit suivre. L'auteur répète à plusieurs reprises que par le ministère du pontife c'est *la grâce qui opère*. Le candidat n'est pas seulement promu diacre, il reçoit du ciel un *charisme* qui l'établit dans cet ordre.

D'ailleurs, si la formule Ἡ θεία χάρις n'est pas aux yeux de Syméon la forme sacramentelle, pourquoi la commenter si longuement et avec tant d'emphase, alors que toutes les autres cérémonies et formules ne sont que sommairement indiquées et brièvement expliquées? [1].

Dans la description de l'ordination sacerdotale, Syméon est certes un peu moins abondant mais non moins net et catégorique.

Ὁ ἱεράρχης δὲ τὴν χεῖρα ἐπιθεὶς, αὕτη γὰρ ἡ τῆς δωρεᾶς μεταδοτικὴ τῆς θείας ἱερωσύνης, ἡ καὶ τὸν παντουργόν τε καὶ παντοδύναμον ἐκμιμουμένη καὶ σκεπαστικὴν καὶ παντεπίσκοπον δεξιὰν, ἐπικαλεῖται τὴν θείαν χάριν, καὶ ἀπὸ διακόνου πρεσβύτερον καθιστᾷ τὸν τελούμενον

« Le pontife ayant imposé la main à l'ordinand (cette main est en effet l'instrument qui confère le divin sacerdoce; elle imite celui qui opère et peut tout et sa droite qui protège et dirige tout),

[1] *De sacris ordinat.*, c. 169-176 (MG 377 C-385 A).

il invoque la grâce divine, et de diacre qu'était l'ordinand, il le constitue prêtre [1].

Ici encore les autres cérémonies plus importantes sont brièvement indiquées sans presque un mot de commentaire.

La description de la consécration épiscopale [2] est beaucoup plus floue et la signification de ses rites demeure incertaine. La récitation de la formule Ἡ θεία χάρις est simplement rappelée sans aucune remarque sur l'effet sacramentel qu'elle produit [3]. Une grande importance par contre semble attribuée au rit de l'imposition de l'évangile, laquelle ne commence qu'après la récitation de la formule Ἡ θεία χάρις [4]. Les deux oraisons d'invocation qui accompagnent cette imposition, sont copieusement commentées. Bref, bien que l'auteur ne le dise pas ni même l'insinue, on croirait que pour lui, à l'encontre de l'ordination du diacre et du prêtre, la consécration épiscopale se fait par les prières d'invocation. Nous ne voulons pourtant pas être plus affirmatifs qu'il ne convient. Il se pourrait bien en effet que l'auteur ait donné tant de relief, dans son commentaire, aux formules d'invocation tout simplement parce qu'il les avait à peu près négligées dans les autres ordinations et parce qu'il ne pouvait pas commenter trois fois de suite la même formule.

Ce qu'on pourrait invoquer de plus fort en sens opposé à l'interprétation adoptée par Arcudius de la doctrine de Syméon, c'est la deuxième partie du commentaire sur les rites de l'ordination du diacre. Arcudius, selon son habitude, a prudemment oublié de la faire entrer en ligne de compte. En voici le texte. Il fait suite immédiatement à celui que nous avons donné pag. 258-259.

Πλὴν ἔτι χρείαν ἔχει καὶ τῆς λοιπῆς τελετῆς τῶν ἀρχιερατικῶν εὐχῶν, καὶ τῶν κατὰ τύπον ἁπάντων. Οὐ γὰρ ἀρκεῖ μόνον ἡ φωνὴ τὸ τὸν ὑποδιάκονον προχειρισθῆναι εἰπεῖν εἰς διάκονον, ἢ εἰς ἄλλον τινὰ βαθμόν· ἀλλὰ σὺν αὐτῷ χρὴ καὶ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς τραπέζης τὴν κεφαλὴν ἔχειν, καὶ κλίναντα τὸ γόνυ, τὴν χεῖρα τοῦ ἱεράρχου ἐπικειμένην ἔχειν, καὶ τὰς τυπωμένας εὐχὰς ῥηθῆναί τε καὶ αἰτήσεις,

[1] *O. c.*, c. 179 (MG 155, 385 C-388 C).
[2] *O. c.*, cc. 187 ss. (395 A ss.).
[3] *O. c.*, c. 205 (413 D).
[4] *O. c.*, c. 206 (416 ss.).

καὶ σφραγισθῆναι, καὶ ἄξιον ἀνακηρυχθῆναι καὶ τὸν ἱερὸν ἀσπασμὸν ποιήσασθαι· πάντα γὰρ ταῦτα τελειοῦσι τὸν χειροτονούμενον, καὶ πάντα γενέσθαι χρή.

« Néanmoins il (l'ordinand) a besoin encore de voir son ordination consommée par les prières de l'évêque et toutes les choses que prescrit le rit. Car il ne suffit pas de la voix de l'évêque disant que le sous-diacre a été promu diacre, ou à quelque autre degré que ce soit. Il faut en outre que l'ordinand appuie le front sur l'autel, que, les genoux fléchis, il reçoive sur la tête l'imposition de la main de l'évêque, qu'il entende réciter les prières rituelles et les demandes, qu'il soit marqué du signe de la croix, qu'il soit proclamé « digne » et donne le baiser sacré. Car toutes ces choses parfont l'ordination du candidat, et il est nécessaire qu'elles se fassent » [1]. Un peu plus loin, dans le commentaire sur la première oraison d'invocation, nous lisons :

Εἶτα καὶ τὴν χεῖρα ἐπικειμένην ἔχων, τὰ τῆς εὐχῆς ἐπιλέγει, τὴν χάριν τῆς διακονίας τῆς ἱερᾶς ἐπιφοιτῆσαι αὐτῷ δυσωπῶν... Τότε οὖν ἐν τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ Πνεύματος καὶ μνήμη γίνεται πιστῶν πάντων.

« Ensuite tenant la main posée sur la tête de l'ordinand, il récite la prière par laquelle il supplie Dieu d'envoyer en lui la grâce du diaconat saint... Alors, pendant la descente du Saint Esprit (effet de l'épiclèse faite dans la prière), on fait la commémoration de tous les fidèles (litanies) » [2].

Toutefois, nous l'avouons, ni le silence sur la formule essentielle de la consécration épiscopale, ni les deux passages cités ne suffisent à infirmer les expressions si catégoriques de Syméon sur l'efficacité de la formule Ἡ θεία χάρις. Nous reconnaissons sans difficulté que, dans l'hypothèse où nous nous sommes placé, d'une forme nécessairement unique et simple, son témoignage est franchement favorable à l'opinion d'Arcudius. Avec Malinoffsky, nous lui en attribuerons même l'initiative [3].

Quelle que soit l'autorité du synode de Zamost, elle ne saurait sur ce point précis de notre étude limiter l'indépendance de notre ju-

[1] *O. c.*, c. 169 (377 B).
[2] *Ibid.*, (377 D).
[3] Pag. 259, n. 2.

gement. Tout au plus pourrait-on conclure de la décision de ce synode que, dans une partie de l'Eglise catholique de rit byzantin, l'ordination a pour forme la formule Ἡ θεία χάρις. Nous avons montré qu'aucune raison liturgique ne s'opposait à semblable décision et le fait qui en résulterait ne contredirait en rien nos conclusions.

* * *

Mais quoi? Ne nous sera-t-il pas permis de dépasser la position à laquelle nous nous sommes tenu jusqu'ici? Faut-il vraiment que nous ayons à choisir une des formules à l'exclusion de l'autre? Ou la formule de proclamation ou la double formule d'invocation? Et pourquoi point l'une et l'autre? Pourquoi n'appartiendraient-elles pas toutes deux à la forme? Qu'est-ce qui nous empêche de l'admettre? Nous avons beau chercher, nous n'en trouvons pas d'autre raison qu'un préjugé. Nous ne voulons pas d'une forme sacramentelle composée de plusieurs formules, parce que, pensons-nous, dans notre liturgie latine pareille forme ne se rencontre pas. Ce qu'il nous faut, ce sont de bonnes petites formes exprimées en une formule unique, brève, rapide, nette, sans aucune division que ne puisse marquer suffisamment une timide virgule. Mais préjugé n'est pas raison.

Il devrait rester d'abord bien entendu qu'ici, comme toujours au cours de notre étude, la forme dont nous nous occupons n'est pas la forme théologique ou forme théoriquement nécessaire et suffisante (*de iure divino*) mais la forme liturgique, c'est-à-dire la formule ou l'ensemble des formules sacramentelles dans la teneur fixée par les livres liturgiques.

Sans doute encore, il serait difficile, sinon impossible d'accepter que nos formules fissent toutes partie de la forme sacramentelle, si ces formules ne faisaient que se répéter. Mais, nous l'avons montré à plusieurs reprises, c'est tout le contraire qui a lieu. Ces formules ne se répètent pas, elles se complètent. L'œuvre dont la formule Ἡ θεία χάρις décrit le principe, apparaît achevée, consommée dans les formules déprécatives. Il n'y a pas deux œuvres mais une œuvre unique qui apparaît se développant de la première formule à la dernière.

Dès lors pourquoi regarder comme forme la formule qui exprime le commencement de l'action ou son milieu ou sa fin et exclure de ce rôle les deux autres? Réservons à la formule qui exprime l'action dans son achèvement le rôle de forme principale. Soit. Nous avons même de pressantes raisons de le faire. Mais cela ne nous oblige pas de refuser toute qualité de forme sacramentelle aux autres formules. Il suffit de dire qu'elles sont secondaires.

Cette union ou mieux cette unité intime des formules de l'ordination se manifeste par plusieurs indices dans les rites mêmes. Ainsi tant dans l'ordination grecque que dans les ordinations orientales, l'ordinand prend dès avant la récitation de la formule de proclamation exactement l'attitude qu'il doit garder pendant la récitation des formules d'invocation [1]. Bien plus dans la consécration épiscopale du rit syrien oriental, l'imposition de l'évangile commence en même temps que la récitation de cette même formule de proclamation (*La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ*) [2]. Enfin l'introduction dans le rit grec et dans le rit maronite de l'imposition de main avec la première formule est un autre indice d'unité. Il est en effet extrêmement probable que cette imposition n'est qu'une anticipation de l'imposition associée aux formules d'invocation. Nous ne voyons certes pas d'autre raison pour expliquer l'introduction d'un rit aussi important.

Nous avons l'avantage de partager ce sentiment sur le caractère complexe de la forme des ordinations grecques avec un des théologiens modernes les plus éminents de l'Eglise russe. En effet, Malinoffsky exprime formellement l'opinion que « la formule *La grâce divine* et les deux oraisons d'invocation forment un tout indivisible, l'ensemble des paroles par lesquelles s'accomplit l'effet du sacrement, la forme sacramentelle » [3]. Il étaie d'ailleurs cette affirmation de plusieurs autorités que nous n'avons malheureusement pas le moyen de vérifier.

Enfin n'est-ce pas notre explication qui résout le mieux l'antinomie rencontrée dans le commentaire de Syméon de Thessalonique sur les ordinations? Il semble bien que lui aussi ait conçu

[1] V. pag. 220-224; 227-231.
[2] Dz, II, 241.
[3] *O. c.* (V. pag. 259, n. 2) p. 292.

l'ordination grecque comme un rit composé d'une première élection sacramentelle, puisqu'elle est l'œuvre de la grâce, et d'une consécration également sacramentelle opérée par la descente du Saint-Esprit que les prières d'invocation appellent sur l'ordinand. Son interprétation diffère seulement de la nôtre en ce qu'il donne le rôle principal à la première partie du rit et que nous, au contraire, l'attribuons à la deuxième.

On nous demandera peut-être à quel moment, dans une forme aussi longue, s'opère l'effet sacramentel. Nous voulons bien que la longueur de la forme gêne un peu davantage notre imagination. Mais au fond la difficulté qu'on nous propose est exactement la même, que la forme sacramentelle soit composée de dix formules de cent mots chacune, ou qu'elle se limite à un mot de deux syllabes. Nous renverrons donc le lecteur pour la solution de l'objection à ce chapitre du traité *de sacramentis* où les théologiens étudient la nature de l'efficacité sacramentelle. L'explication la plus satisfaisante nous paraît être celle du Cardinal Billot qui reconnaît aux sacrements une causalité instrumentale *d'ordre intentionnel* [1]. Il nous plaît extrêmement de pouvoir faire observer que les vues que nous avons exposées ci-dessus s'agencent parfaitement avec la doctrine professée par l'éminent théologien sur la matière des sacrements et plus particulièrement sur le problème de leur efficacité.

On nous opposera encore nos propres aveux sur la suffisance de chacune des formules, tant de la formule d'invocation que de la formule Ἡ θεία χάρις. N'avons-nous pas démontré nous-même que la formule Ἡ θεία χάρις et surtout les formules d'invocation sont par elles-mêmes de parfaites formes sacramentelles? Pourquoi prétendre maintenant que l'une ne suffit pas sans l'autre, que la forme n'est complète que si elle les contient toutes deux? Nous ne nions pas plus maintenant que tantôt la parfaite suffisance de chacune des formules comme forme *théologique* de l'ordination. Nous n'examinons pas ce problème que nous abandonnons tout entier aux théologiens. Nous ne nions pas même que chacune des formules en question pourrait, si l'Eglise le voulait, suffire comme

[1] *De Sacramentis.* Romae, 1914, pag. 116 ss.

forme *liturgique*. Nous nions simplement que l'Eglise ait fait en réalité cette limitation. Nous nions surtout que cette limitation soit suggérée par la nature de l'ordination du rit grec. Nous avons démontré tout le contraire.

Mais il est absurde, dit-on encore, d'exiger pour la validité la récitation intégrale de trois longues formules.

Nous n'exigeons nullement pareille récitation pour la validité du sacrement, étant donné que pour la validité n'est strictement requise que la forme théologique et que nous ne nous sommes jamais occupé que de la forme liturgique.

Mais, insiste-t-on, au moins devons-nous admettre, pour être conséquent, que l'Eglise exige la récitation de ces trois formules pour garantir la validité de l'ordination. Il se pourrait qu'elle l'exige et nous n'y voyons point d'inconvénient. Ces formules un peu diffuses avec leur imprécision et leurs répétitions assurent la récitation de la formule théologique plus parfaitement encore que des formules courtes, où tous les mots sont nécessaires. D'ailleurs l'Eglise, en imposant une formule comme forme sacramentelle liturgique, ne prétend nullement affirmer par là que tous les mots en sont également nécessaires à l'efficacité du sacrement. C'est bien évident.

Autre difficulté. La formule Ἡ θεία χάρις n'exige pas l'accompagnement de l'imposition de main. Donc elle ne peut être forme sacramentelle. Nous nous sommes nous-même fondé sur ce principe.

Il est vrai. Mais c'était pour démontrer que cette formule ne pouvait pas être forme unique. Nous admettons en outre qu'une formule sans imposition de main ne peut être forme principale ou partie principale de la forme. Mais pourquoi pas forme secondaire? Au reste quand bien même cette union avec l'imposition de main serait indispensable dans une forme secondaire, elle est bien suffisamment réalisée par le lien même qui unit entre elles la forme principale et la forme secondaire.

Mais voici une objection plus grave à première vue. La formule Ἡ θεία χάρις ne doit pas nécessairement être récitée par l'évêque ordinant lui-même; donc elle n'est pas forme. Elle ne saurait être ni forme unique, ni partie principale de la forme. Soit. Mais encore, pourquoi une partie secondaire de la forme ne pour-

rait-elle pas être récitée par un ministre secondaire du sacrement, surtout si la récitation se fait au nom du ministre principal?

Nous négligeons d'autres objections qu'on pourrait encore nous faire, pensant qu'il n'en est aucune qui ne se puisse résoudre facilement par les principes que nous avons rappelés.

Le lecteur comprendra également qu'étant donné notre opinion sur le problème de la forme, nous n'avions aucun intérêt à retourner sur la question de savoir laquelle des deux formules d'invocation devait être préférée à l'autre pour ce rôle. Ce que nous avons dit plus haut pour résoudre cette question suffit largement [1].

JEAN M. HANSSENS S. I.

[1] Pag. 248-250.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante.

Quid S. Thomas senserit de operatione Dei in actionibus creaturarum, seu de divino concursu, ab aliis doctoribus aliter explicatur, ut nemini ignotum est. Duo tamen videbantur omnibus esse clara; primum est, ab Angelico admissam esse necessitatem concursus immediati ad omnes et singulas actiones quarumcumque creaturarum; alterum est, in ordine gratiae agnitos fuisse a S. Doctore ante iustificationem actus intrinsece supernaturales.

Novissime autem in lucem prodiit opus a cl. P. Stufler editum [1], in quo discussis hinc inde diversis doctrinis quae ad explicandam in hac re mentem Angelici tum in ordine naturae, tum in ordine gratiae prolatae sunt, novae quaedam opinationes proponuntur, quas in hac nota inspiciendas iudicandasque suscepimus.

Utque incipiamus a doctrina S. Thomae de Deo generatim operante in operationibus causarum secundarum, displicent cl. P. Stufler omnes explicationes quae sive a thomistis, sive a molinistis, de divino concursu hactenus excogitatae sunt, nisi excipiatur sententia R. P. Papagni, O. P., de qua sic pronuntiat (pag. 38): « Hanc tertiam sententiam (P. Papagni) omnino veram doctrinam S. Thomae enuntiare, multis testimoniis e variis eius operibus deproniptis facile et luculenter demonstrari potest ». Et pag. 416: « Ideo recte cl. Papagni... dicit: « Necessitas motionis specialis (i. e. praemotionis physicae) ad quamcumque singularem actionem praeter primam motionem generalem et naturalem... non est doctrina S. Thomae. Si doctrina S. Doctoris secundum istam opinionem explicatur, quandam speciem duritiei et repu-

[1] Titulus operis eiusmodi est: *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, auctore Dr. IOANNE STUFLER S. I., theologiae dogmaticae professore in universitate Oenipontana. Oeniponte, Sumptibus et typis societatis librariae « *Tyrolia* », 1923, in-8°, pag. XX-424.

Similia proposuerat iam idem P. Stufler in « Zeitschrift für kathol. Theol. », 1923, pag. 1-23 et 161-183.

gnantiae assumit, quae ei naturalis non est et non paucos animos ab ea alienos reddit; conceptus eius alterantur et falsificantur »[1].

Si P. Stufler nihil aliud diceret, eius ratio explicandi S. Thomae sententiam multis placeret; plurimi enim auctores fuerunt et sunt, secundum quos Angelicus Doctor ab omni praemotione praedeterminante alienissimus est. Sed cl. P. Stufler paulo ulterius progreditur, ut patet ex his eius verbis (pag. 417): « Hinc sequitur, Aquinatem necessitatem concursus immediati specialis negare, quam theologi recentiores certam et etiam fidei proximam declarant et contra Durandum strenue defendunt ». Et paulo superius (in eadem pagina): « Secundum hos theologos (thomistas nimirum et molinistas) concursus Dei est actio distincta ab ea, qua ab initio res omnes ex nihilo creavit et perpetuo in esse conservat. Secundum S. Thomam vero Deus cum operationibus causarum secundarum non concurrit actione distincta ab ea, qua eis naturam simul cum principiis activis dat et conservat ».

Haberemus igitur concursum Dei ad actiones creaturarum non esse in doctrina S. Thomae immediatum, sed tantum mediatum; haberemus praeterea doctrinam de sufficientia concursus mediati propugnatam non solum a Doctore Resolutissimo, sed etiam a Doctore Angelico. Unde infert cl. Stufler (pag. 417 in fine), argumentum quod contra sententiam de sufficientia concursus mediati ex unanimi consensu theologorum petitur, iam propter contrariam doctrinam S. Thomae multum roboris amittere.

Conclusio sane nova, et quae non paucorum admirationem motura est. Utrum autem eiusmodi conclusio sit non solum nova, sed etiam vera, diiudicandum relinquimus prudenti lectori ex collatione quorundam locorum quos primo ex Durando, deinde ex S. Thoma afferemus.

Quaerit ergo Durandus (in 2, d. 1, q. 5 ; Venetiis, 1571, ex typographia Guerraea, folio 130) : « Utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae ». Sententiam vero negativam, quam ipse praeoptat, his argumentis probare contendit (*ib.*, n. 11): « Ideo dicendum est

[1] Verba P. Papagni in originali italico haec sunt: « La necessità della mozione speciale per ogni singola azione, oltre quella prima mozione generale o naturale, acciò la creatura possa farla, non è dottrina di S. Tommaso. Spiegata con quella opinione, la dottrina del S. Dottore prende una tinta di durezza e di ripugnanza, che non le è naturale, e che aliena non pochi spiriti; i suoi concetti vengono alterati e falsificati. A mio parere quella opinione è stata carezzata per spiegare la prescienza di Dio; ma mentre si è voluto troppo spiegare un mistero, si è portata l'oscurità, l'assurdo ed il mostruoso nel campo morale: non ci si è guadagnato ». Sic in opusculo: *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina.* Benevento, 1902, pag. 14.

aliter quod ea quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate, sicut ipsaemet rationes terminorum videntur sonare. Quod apparet primo sic: Si Deus ageret immediate ad productionem effectus causae secundae (ut cum ignis generat ignem), aut ageret eadem actione qua creatura, aut alia. Non eadem, propter duo. Primo, quia illam potest habere creatura sine speciali influxu Dei (supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae), quia actio quae non excedit virtutem speciei agentis, sufficienter elicitur a sola virtute speciei; frustra ergo poneretur principium aliud immediatum, eliciens talem actionem ».

12. « Secundo, quia impossibile est eamdem actionem numero esse a duobus vel pluribus agentibus ita quod a quolibet sit immediate et perfecte, nisi in illis sit eadem virtus numero. Sed in Deo et creatura non potest esse eadem virtus numero. Ergo impossibile est quod eadem actio numero sit ab utroque immediate et perfecte. Minor de se patet. Sed maior probatur; contingit enim quod eadem actio numero sit a duobus et a quolibet perfecte, sed ab uno immediate, ab alio vero mediate, quia eamdem actionem quam facit causa propinqua immediate, facit causa universalis et remota perfecte, inquantum dat virtutem causae proximae, et datam conservat, et hoc est mediate solum... ».

13. « Item..., aut una illarum actionum prius attingeret productum quam alia, aut non, sed utraque simul. Non una prius quam alia, puta actio Dei prius quam actio creaturae; quia si Deus sua actione prius rem totam produceret, tunc creatura per suam actionem sequentem nihil faceret. Et e converso si actio creaturae praecederet actionem Dei. Nec potest dici quod Deus producat partem et creatura partem, quia hoc quaerimus, utrum illud idem quod producit creatura immediate, producat etiam immediate Deus ».

Haec sunt praecipua argumenta Durandi quibus probare intendit non esse admittendum concursum Dei immediatum, sed solum mediatum, « inquantum dat virtutem causae proximae, et datam conservat », ut ex ipso nuper audivimus.

Veniamus nunc ad S. Thomam, cuius ea potissimum testimonia proferemus, in quibus ex professo agit de hac materia, secundum regulas interpretandi ab eodem cl. P. Stufler traditas (pag. 29 sq.), ubi sic ait (pag. 30): « Sensus doctrinae magis ex iis locis definiendus est, in quibus S. Doctor eam ex professo tractat, non vero ex iis, quae alibi de eadem materia obiter tantum dicit ».

Utque incipiamus a commentario in Sententias, S. Doctor quaerit in 2, d. 1, q. 1, a. 4: « Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam

rem ». Et sic respondet: « Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operatur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicuius rei; adeo quod dicunt, quod ignis non calefacit, sed Deus... Sed haec positio stulta est... Secunda positio est quorumdam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant, sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est... Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorumdam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria, nec aliena, ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est... Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest... *Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea per quae esse determinatur... Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum:* et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est quasi medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum: quia, ut in libro de Causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae ».

Advertatur in praedictis verbis, quomodo S. Thomas non adstruat ex parte Dei solam collationem et conservationem virtutis (quae est doctrina Durandi), sed dicat a Deo esse omnem virtutem et virtutis conservationem, *et ordinem ad effectum.* Ait quoque Deum immediate in omnibus operari, *inquantum virtus sua est quasi medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu.* Quod in his contineatur immediatus Dei concursus, melius patebit ex aliis testimoniis mox afferendis. Nunc hoc tantum notatum volumus, quod in praedictis verbis S. Thomas rationem affert, ex qua unum saltem ex argumentis Durandi solutum manet. Dixit nempe Durandus concursum Dei non posse esse immediatum, quia sic utraque causa, et prima, et secunda,

perfecte efficeret eamdem rem. Cui argumento Angelicus Doctor iam responderat in verbis citatis, distinguendo in effectu id quo est *ens*, et id quo est *hoc determinatum ens*. Primum est a Deo, alterum a creatura.

Haec certe cl. Stufler non ignorat; nam et hunc ipsum locum ex 2 Sent. affert pag. 116; et pag. 114, n. 67 explicite haec affirmat: « In qualibet re naturali considerare possumus quod sit ens, quod sit talis speciei et quod sit tale individuum. Esse individuale habet a causa proxima et infima... Esse autem specificum habet a causa infima solum mediante virtute caeli... Esse autem absolute habet a Deo, quatenus creando causat illud, quod ad actionem causarum secundarum praesupponitur... Et ideo, si quaeramus a quonam effectus quilibet non solum tale vel tale esse, sed esse simpliciter et absolute habeat, dicendum est, id esse a Deo, quatenus creando causat praesuppositum, quod causae creatae transmutando determinant ad tale vel tale esse ».

Optime quidem. Attamen advertere nobis liceat hanc non esse doctrinam Durandi, negantis immediatum concursum, sed potius sententiam omnino ei oppositam quam tenuit Doctor Resolutissimus.

Quod ut pateat, satis est adducere verba Durandi, qui sequenti modo proponit sententiam eorum qui defendunt immediatum concursum (*loc. cit.*, n. 5): « Supposito ergo quod Deus et creatura agant, quaeritur utrum Deus agat in omni actione creaturae immediate, et dicunt aliqui quod sic. Et hi bifurcantur. *Quidam enim dicunt, tales effectus fieri a Deo inquantum habent esse, a creatura autem inquantum habent esse determinatum. Quod nituntur sic probare: nullius rei totum esse sumit principium ab aliqua creatura, cum ad esse rei faciat materia quae a solo Deo creatur. Ad distinctionem autem esse nihil facit materia, sed solum forma quam creatura etiam in praesupposita materia inducit. Ex hoc sic: Deus creans materiam operatur immediate ad esse rei, creatura autem dans formam, ad esse distinctum. Esse autem est magis intimum rei quam ea per quae terminatur;* unde remanet remotis aliis, ut dicitur prima propositione de causis. *Ergo in omni re Deus est tam intimius et immediatius operans quam aliqua creatura* ».

Hoc modo intellexit Durandus concursum Dei immediatum, et haec est sententia quam ibidem refutare intendit. Quicumque ergo concursum Dei ita explicat, ut dicat effectum fieri a Deo inquantum habet esse, a creatura autem inquantum habet determinatum esse, hic tradit et docet immediatum concursum. Et certe, cum non solum *esse* causarum creatarum, sed etiam earumdem *operari* sit quaedam perfectio, neces-

sarium est ut creaturae agentes Deo subdantur non solum dum sunt, sed etiam dum exeunt in operationes sibi proprias secundum uniuscuiusque naturam; nulla enim perfectio potest dari, nullaque realitas, quae non dependeat a prima causa. Quapropter, omnis creaturae actio, ipsumque fieri cuiuscumque effectus creati, non poterit esse independens a divino influxu. Quod quid aliud est praeter immediatum Dei concursum?

Praeterea, operae pretium est advertere verba Durandi, quibus proponit doctrinam de concursu immediato, sic convenire cum verbis quibus S. Thomas probat suam doctrinam, ut videatur Durandus singillatim voluisse Angelicum refutare. Conferantur verba quae in textu S. Thomae et Durandi consulto sublineavimus.

Videamus nunc secundum modum quo Durandus exponit sententiam tenentium immediatum Dei concursum. Ait igitur *ib.*, n. 7: « Alii tenent eamdem conclusionem, sed alio modo quoad aliquid. Dicunt enim quod duo sunt genera effectuum; quidam enim sunt solum a Deo, creatura nihil cooperante, ut Angelus vel caelum, et tales effectus sunt a Deo immediate et totaliter, id est, secundum omnem modum, et de illis non procedit quaestio. Alii sunt effectus causarum secundarum, non solius Dei, et de illis est quaestio. *De quibus dicunt quod sunt* a Deo *toti immediate, non tamen totaliter, hoc est, non secundum omnem modum* ».

Notentur haec verba sublineata, quia omnino conveniunt cum eis quae ex S. Thoma afferemus inferius ex 3 *Contra gentes*, cap. 70, ad finem capitis.

Ex hac diversa ratione explicandi concursum divinum, oritur quoque diversa responsio quam S. Thomas et Durandus dant huic quaestioni: Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo.

Quaerit ergo Durandus (in 2, d. 37, q. 1, folio 192, verso): « Utrum actio peccati, secundum quod actio, sit a Deo ». Et responsio est eiusmodi (*ib.*, n. 4): « Responsio. Dicenda sunt tria. Primum est, quod Deus est causa actionis peccati universalis et prima. Secundum est, quod non est causa proxima et immediata. Tertium est, quod ex hoc non potest Deo imputari culpa. Primum patet, quia a quo est essentia, est virtus et operatio saltem mediate, sed omnis essentia est a Deo, igitur etc. Secundum patet ex his quae dicta sunt supra dist. 1, q. 5 huius libri [1]. Tertium patet sic: actio non debet imputari agenti nisi secundum quod ab ipso procedit, sed actiones liberi arbitrii non procedunt

[1] In hoc loco defendit Durandus concursum mediatum, ut supra vidimus.

a Deo nisi secundum indifferentiam ad bonum et malum, ergo etc. Minor probatur, quia Deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia liberum arbitrium ab ipso est et conservatur, sed liberum arbitrium in esse conservatum, adhuc est indifferens ad eligendum actum bonum vel malum, nec determinatio eius ad malum est a Deo, ergo actiones liberi arbitrii non possunt Deo imputari secundum communem cursum nisi secundum indifferentiam ad bonum et malum... 5. Si vero sumatur aliqua singularis actio, puta hoc adulterium, quae secundum se separari non potest a deformitate culpae, impossibile est quod Deus sit immediata causa talis actionis non solum propter rationes praedictas, sed quia necessario esset causa deformitatis, ita quod ipsi attribueretur defectus sicut actus ».

Habemus ergo ex Durando ea ratione Deum non esse auctorem peccati, quia non influit immediate ad ipsam peccati actionem, sed potius ad aliquid praevium actioni; id est, influit in productionem liberi arbitrii, quod est et conservatur a Deo.

Nunc videamus S. Thomam, cuius haec sunt verba (in 2, d. 37, q. 2, a. 2): « Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo... Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones. Una quarum dicebat, omnes actus, inquantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod inquantum deformitatem habent, a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo... Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse: et haec opinio tangitur in praesenti distinctione, quam ad praesens nulli, vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia eius: unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea, quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si eius actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio etiam

peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur; sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium: quod est contra perfectionem primi entis... Et ideo cum prima opinione dicendum est, quod actus, inquantum actus, a Deo est ». Et ad finem articuli ait, actionem peccati sic esse a Deo, ut quidquid deformitatis est in ipsa, proveniat a causa secunda, a prima autem quidquid est in ipsa de ratione actus, et entis, et boni; et ideo non posse dici absolute quod peccatum sit a Deo, nisi cum hac additione, inquantum est actus, et inquantum est ens.

Ubi clare apparet differentia inter Durandum et S. Thomam; sicut enim Durandus negat actionem ipsam peccandi esse immediate a Deo, id e contrario S. Thomas affirmat, hac addita distinctione, quod actio peccati inquantum ens, est a Deo, non vero inquantum est deformis.

Ne autem aliquis putet doctrinam quoque Durandi secundum hanc distinctionem posse explicari, satis est videre quomodo respondeat Durandus ad obiectiones quas sibi proponit, ex quibus manifestior fiet differentia inter utrumque doctorem.

Obicit ergo Durandus (*ib.*, n. 2): « Item, defectus non assignatur causa, nisi ratione actus; ubi ergo actus et defectus sunt inseparabiles, quidquid est causa actus, est causa defectus; sed in actione peccati... actus et defectus sunt inseparabiles; ergo cum Deus non sit causa defectus (alioquin Deo imputaretur peccatum) videtur quod non sit causa actus ». Et respondet (*ib.*, n. 8): « Ad secundum patet solutio per iam dicta, concessum est enim quod concludit ». Et certe, inter argumenta ad probandum suum intentum, hoc affert Durandus (n. 6): « Item, quando duo sunt coniuncta inseparabiliter, quicumque sciens utrumque, eligit unum, eligit et alterum; quia etsi illud non eligeret absolute quia malum, ex quo tamen coniunctum est ei quod vult, nec separari potest ab eo, necesse est quod utrumque velit... Cum igitur Deus non ignoret defectum coniunctum actui, si vult unum, vult et alterum; non operatur autem nisi sciens et volens, etc. ».

Iamvero, idipsum quod a Durando ponitur ut probatio thesis, adducitur a S. Thoma ut argumentum solvendum (*loc. cit.*, 5) per haec verba: « Praeterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum, quia bene fieri non possunt.

Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt ».

Cui argumento non respondet ut Durandus concedendo omnia, sed hac ratione: « Ad quintum dicendum, quod sicut actio quae peccati deformitatem habet, dicitur bona inquantum actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum est deformis, hoc modo quod actionem non faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati coniuncta, hoc quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit; etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum ».

Inspiciamus e converso sequentem probationem, quam pro se adducit S. Thomas, et quid eidem respondeat Durandus.

Ait ergo S. Thomas loc. cit. in argumento *Sed contra*. « Praeterea: Quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiae. Sed per aliquam actionem peccati, substantiae quaedam in esse producuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est, inquantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur est causa; quod est absurdum ».

Obiectio autem Durandi haec est (*ib.*, n. 3): « In contrarium est, quia illud quod non est causa actus, non est causa effectus producti per actum; sed per actionem peccati aliqui effectus in esse producuntur: generantur enim homines ex adulteriis. Si ergo talium actionum Deus non esset causa, per consequens nec hominum, qui his actionibus generantur, quod est inconveniens ».

Vides hanc obiectionem Durandi esse ipsam probationem S. Thomae tum in re, tum fere in singulis verbis. Cui obiectioni sic respondet Doctor Resolutissimus (*ib.*, n. 9): « Ad argumentum in oppositum dicendum quod per actionem peccati nullus effectus in esse producitur ».

Satis ergo manifestum videtur quomodo S. Thomas et Durandus proponant sententias valde diversas. Sicut enim Durandus negat actionem peccandi esse a Deo, eo quod causa prima non concurrit immediate ad actiones malas voluntatis, sed solum mediate, creando scilicet et conservando liberum arbitrium; sic e converso S. Thomas, quia non est contentus solo concursu mediato per creationem et conservationem liberi arbitrii, admittit Deum immediate concurrere ad

ipsam peccandi actionem, inquantum est actio, et inquantum est ens; non vero inquantum est mala [1].

Sed relicto iam commentario in Sententias, afferamus testimonia ex aliis operibus Sancti Doctoris.

In 3 *Contra gentes*, cap. 70, quaerit Angelicus « Quomodo idem effectus sit a Deo, et a naturali agente ». Et more suo rationes dubitandi primo proponit, ut sequitur:

« 1.... Una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo ».

« 2. Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod fiat per multa... Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes; vel si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat ».

« 3. Praeterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt ».

[1] In « Zeitschrift f. k. Th. », 1924, p. 618, 3. a., obicit sibi P. Stufler hoc modo, (quae est obiectio contra eum facta a P. Lange in « Theol. Revue », 1924, pag. 349): Durandus loquitur in hac re de concursu ea ratione, ut eius mens statim et sine ulla aequivocatione clare appareat. Quomodo ergo accidit ut fere omnes Theologi per multa saecula contrarium ex S. Thoma deduxerint?

Cui obiectioni respondet cl. Stufler (*ibidem*, pag. 620): Quod Durandus et S. Thomas ut inter se oppositi proponantur, facile explicatur, quia ipsi proponunt theses apparenter inter se contrarias. S. Thomas ait in 2, d. 1, q. 1, a. 4: *Deus immediate omnia operatur;* e converso Durandus: *Dicendum, quod ea, quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate* (2, d. 1, a. 5). Quid aptius ad oppositionem inter eos statuendam? Et tamen Durandus expresse concedit, sententiam S. Thomae veram esse. Quia secundum S. Thomam immediatus Dei concursus in hoc consistit, quod ipse materiam creat, quia « nullius rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit »; hac de causa Deus debet immediate operari in omni operatione causarum secundarum, non per quemdam novum actum, sed quia conservat materiam a se creatam. Quam opinionem confutat Durandus in: *prima opinio,* in cuius confutatione fere ad litteram adhibet verba Angelici (in 2, d. 1, q. 1, a. 4); eam tamen refutat non quia falsa sit, sed eo quod non sit ad propositum. Sic cl. Stufler.

Sed his acquiescere non possumus; putamus enim Durandum in loco citato proponere doctrinam non solum apparenter, sed vere et proprie con-

Si inspiciantur argumenta Durandi superius prolata, statim apparet ea ad rem quod attinet convenire cum obiectionibus quas sibi solvendas proponit Angelicus Doctor. Sed opus est ut videamus integram S. Thomae doctrinam in hoc capite. Sic igitur pergit:

« Haec autem difficultatem non afferunt, si praemissa considerentur. In quolibet enim agente duo est considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum... Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem superiorum agentium, agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur *immediatum activum* [1], ita virtus primi agentis invenitur *immediata* [1] ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, *quasi causa immediata*... Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute; ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, *ab utroque immediate* [1], licet alio et alio modo ».

« Patet etiam quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina: neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias

trariam doctrinae Angelici. Admittit certe Durandus materiam a Deo venire per creationem, et in hoc convenit cum S. Thoma. Sed legenti ulterius Durandum in dicto loco, facile, nisi fallimur, manifesta erit realis discrepantia inter eum et S. Thomam in quaestione de immediato concursu. Negat enim Durandus expressis verbis « quod esse intimius est rei quam ea quae per ipsum determinantur »; et inde progreditur ad negandum immediatum concursum. S. Thomas autem sic ait: « Esse... est magis intimum cuilibet rei quam ea quae per esse determinantur.... Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum ». Et cetera quae supra exscripsimus.

Praeterea, ut iterum patet ex suprà dictis, Durandus non solum refutat S. Thomam in primo modo explicandi concursum, sed etiam in altero modo, dum probare intendit eundem effectum non posse procedere a Deo et creatura; id autem fore dicendum, si Deus immediate concurreret ad actiones omnes creaturarum. Quae est doctrina e regione opposita doctrinae Angelici, ut testimonia superius allata satis clare demonstrant.

[1] Sublineationes nostrae sunt.

causas producat: non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent... ».

« Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus ».

Ex his verbis clarissime patet totam doctrinam huius capitis esse e regione oppositam doctrinae Durandi, ut nullo commentario ad rem declarandam opus sit. Notetur tamen quomodo S. Thomas non sit contentus ex parte Dei mera collatione virtutis eiusque conservatione, sed praeterea requirat *applicationem* ad agendum. Cum haec applicatio sit quid distinctum a collatione virtutis et conservatione, nihil per eam designari potest nisi immediatus concursus.

Quid ad haec cl. Stufler? Ait in eis agi utique de immediatione virtutis ex parte Dei, sed non de immediatione suppositi (pag. 93-94). Quid vero intelligat per hos terminos, ipse sic aperit (pag. 94 in fine): « Immediatio suppositi habetur, quando inter subiectum agens et effectum, nullum suppositum subordinatum coagens mediat; immediatio vero virtutis habetur, quando virtus suppositi agentis a nulla superiore virtute in ordine ad effectum producendum dependet ».

Si nihil aliud in tota hac controversia intendit P. Stufler, possumus ipsi concedere quidquid vult; immo, addimus, similem doctrinam fuisse a gravissimis thomistis traditam, ut fuit profecto Capreolus (in 2, d. 1, q. 2, ad finem: ad argumenta Durandi [Turonibus, 1902, tom. 3, pag. 82]; ubi ad secundam probationem primi argumenti Durandi concedit quod « causa prima immediata est effectui quoad virtutem, causa vero secunda immediata est quoad suppositum agens ». Et quid simile ait in responsione ad argumentum tertium, ubi affirmat « Deum producere quemlibet effectum causae secundae, quia producit immediate quoad immediationem virtutis, quidquid quocumque modo pertinet ad esse effectus ». Sic etiam Ferrariensis (in 3 *Contra gent.*, cap. 70), cuius haec sunt verba: « Cum hoc autem stat quod aliqua agat mediate mediatione suppositi ». Superius autem defenderat concursum immediatum immediatione virtutis. Videatur quoque Caietanus in 1, q. 8, a. 1 et 3; ubi ait quod praesentia potentiae non exigit immediationem suppositi. Sunt certe alii Doctores, ut Suarez, Toledo, Molina, Fonseca, Conimbricenses, quos citat et sequitur Urraburu (tom. 8, n. 270), qui defendunt concursum Dei immediatum im-

mediatione suppositi et virtutis. Sed, ut recte advertit idem Urraburu (*ib.*, n. 273), haec controversia potius est de nomine quam de re. Et certe, data illa definitione immediationis immediatione suppositi, quam audivimus a P. Stufler, quaeque apud laudatos auctores videri potest [1], satis evidens est, ea tantum a Deo agi immediate immediatione suppositi, quae ipse solus sine creaturis sibi subordinatis et secum coagentibus agit.

Atvero quaestio nostra alia omnino est; quaeritur nempe utrum virtus divina immediate attingat actiones et effectus omnes creaturarum. Idque tenemus negari a Durando, et clarissime affirmari a S. Thoma, ut satis patet ex testimoniis eius hactenus citatis, et rursus patebit ex eis quae restant dicenda. Si igitur P. Stufler concedit a S. Thoma admitti concursum Dei immediatum immediatione virtutis, falso ipsi attribuit sententiam Durandi; falso etiam ait, secundum S. Thomam Deum cum operationibus causarum secundarum non concurrere actione distincta ab ea, qua eis naturam simul cum principiis activis dat et conservat (pag. 417) [2].

Et iam veniamus ad celebrem q. 3 *de pot.*, a. 7; in quo quaeritur: « Utrum Deus operetur in operatione naturae ». Ne autem integrum articulum transcribamus, qui satis longus est, sufficiat ad intentum quaedam ex eo decerpere.

Septimo igitur loco hac ratione sibi obicit S. Doctor: « Si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei natu-

[1] « Ad hoc ut aliquid vere agat immediate immediatione suppositi, sufficit quod inter illum et effectum aut passum nulla sit causa ipsi coagens tanquam ab ipso mota ». Sic Urraburu, *loc. cit.*, n. 271.

[2] In pag. 50, n. 24, P. Stufler ex 3 *Contra gentes*, cap. 24 affert sequentem textum Angelici Doctoris: « Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas *formas et virtutes* et motus ». Nescio cur in hoc testimonio afferendo sublineentur a cl. Stufler voces illae: *formas et virtutes*; et vox: *motus*, quae potissimum sublineanda erat, nullo modo notetur. Sortiuntur ergo corpora naturalia ex moventibus naturalibus formas et virtutes *et motus*, non solum virtutes et formas. Cumque in principiis S. Doctoris non minus pendeant corpora naturalia a primo movente, quam a reliquis moventibus naturalibus, sequitur a primo movente Deo derivari non solum virtutes et formas, quibus agunt corpora, sed etiam ipsos motus, seu ipsas actiones: quod idem est atque adstruere immediatum concursum.

rali tribuat: nam agens agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici, quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud; et sic in infinitum, quod est impossibile... Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur ».

Ipsa positio huius difficultatis ostendit quaenam sit mens obicientis; qui enim sustineat mediatum Dei concursum, hoc argumentum non afferet ut difficultatem sibi solvendam, sed ut rationem qua sua thesis probatur. Sed videamus solutionem S. Doctoris, quae eiusmodi est:

« Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artificis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina ».

Sine ulla difficultate concedimus Patri Stufler, in hoc loco non tradi praemotionem physicam. Vide pag. 122 sq. Sed negamus ibi non tradi immediatum concursum. Quid enim aliud esse potest illa operatio divina, quae, praeter virtutem causarum naturalium, requiritur? Et certe, ea operatio describitur ut motus quidam, ut patet ex illis verbis: « Sicut... instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artificis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina ». Ubi *operatio divina* respondet *motui* artificis. Iamvero eiusmodi motus aut motio, praeter virtutem causae procedentem a Deo, nihil aliud est nisi immediatus Dei influxus in actionem et effectum rei naturalis.

Quae omnia clarius patescent ex responsione S. Doctoris ad tertium, quartum et sextum.

« Ad tertium dicendum, ait, quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; *sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae;* sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. *Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur* propter ordinem qui est inter Deum et naturam » (sublineationes nostrae sunt).

« Ad quartum dicendum, quod *tam Deus quam natura immediate operantur;* licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet ». Dixerat nempe in corpore articuli « quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum ».

« Ad sextum dicendum quod Deus non solum est causa operationis naturae, ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est ».

Qui modi explicantur in corpore articuli (versus finem) hac ratione: « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtus agit ».

Quomodocumque explicetur doctrina huius articuli [1], quis tamen defendere audeat « secundum S. Thomam... Deum cum operationibus causarum secundarum non concurrere actione distincta ab ea, qua eis naturam simul cum principiis dat et conservat », quae est assertio cl. Stufler? (pag. 417).

Ultimo loco afferimus textus quosdam ex SUMMAE I parte, q. 105, a. 5; ubi in corpore articuli sic legitur: « Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem..., sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, inquantum dat formam, quae est principium actionis..., sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ». Vides quomodo S. Thomas tria distinguat, dare formas quibus res possint agere, eas in esse tenere, et applicare formas et virtutes rerum ad operationem.

Quod clarius elucet ex solutione difficultatum secundae et tertiae, quae sic se habent: « Praeterea. Una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobi-

[1] Videri potest DE SAN, tom. 1 *De Deo Uno,* pag. 637 sq. in nota; et pag. 714 in nota: *Dicimus 2°.* Nisi fallimur, explicatio P. Stufler de hoc articulo similis est ei quam tradiderat laudatus De San; qui tamen omnino admittit a S. Thoma hic proponi immediatum concursum.

lium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur ».

« Praeterea. Faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante ».

« Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin *una et eadem actio* procedat a primo et secundo agente ».

« Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum ».

In responsione ad secundum, adverte quomodo dicat S. Thomas *unam et eamdem actionem* procedere a primo et secundo agente. Est igitur concursus Dei immediatus ad ipsam creaturae actionem.

Et iam haec satis esse videntur ut manifesto appareat non posse attribui Doctori Angelico sententiam quam tenuit Durandus de concursu Dei in creaturas [1].

Ex his quoque sequitur, argumentum quod ad tuendum immediatum Dei concursum ex unanimi consensu theologorum petitur, nullo modo infirmari propter contrariam S. Thomae doctrinam, ut cl. Stufler affirmat ad finem sui operis (pag. 417 in fine). Stat igitur communis scholarum catholicorum consensus in favorem concursus Dei immediati. Utrum autem alia quoque argumenta adsint ex S. Scriptura et Patribus collecta, propter quae talis doctrina omnino tenenda sit, alienum est a praesenti instituto.

Ut diximus ab initio, cl. Stufler non solum considerat modum quo Deus operatur secundum S. Thomam in ordine naturae, sed etiam in ordine gratiae.

Si ergo inspiciamus ordinem gratiae, praemittit primo P. Stufler (pag. 339) doctrinam Tridentini, in quo definitum est, hominem sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio non posse credere, sperare aut paenitere sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur. Trid. sess. 6, cap. 5 et can. 3.

[1] Cum testimonia ex S. Doctore allata loquantur de necessitate divini concursus petita ex rationibus quae omnia creata transcendunt, ea extendenda sunt etiam ad actiones intellectus et voluntatis; de quibus proinde non opus est ut singillatim agamus.

Nunc autem quaestio est, cuiusmodi sit auxilium gratiae ad tales actus eliciendos necessariae. Ubi enumeratis diversis quibusdam opinandi modis, sic ait cl. Stufler (pag. 340 in fine): « Omnes tamen fere in eo conveniunt, gratiam illam, quam actualem in oppositione ad gratiam habitualem vocant, esse entitative et intrinsecus supernaturalem, et ideo etiam actus liberos eius adiutorio elicitos, eiusdem naturae et entitatis esse ».

Quid vero S. Thomas? Secundum P. Stufler doctrina Aquinatis eiusmodi est: — *a*) S. Thomas docet, impossibilem esse actum supernaturalem, qui non ex habitu infuso procedat (pag. 357). — *b*) S. Thomas docet, actus liberos gratiae infusionem tempore praecedentes et ad eam praeparantes, secundum suam entitatem naturales esse (pag. 370). — *c*) Ait quoque S. Doctor, inter actus illos, quibus homo se ad gratiam habitualem disponit, alios esse simul cum infusione gratiae, alios eam tempore antecedere. Actus primi generis supernaturales sunt et ex ipso habitu gratiae ut principio elicitivo procedunt; actus alterius generis entitative naturales sunt (pag. 412, n. 278).

His autem positis, cl. Stufler hoc sibi dubium obicit (pag. 399, n. 260): « Nonne haeresim pelagianam sapit affirmare, hominem actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere posse? Nonne intolerabile est, S. Doctorem in re tam fundamentali, qualis supernaturalitas gratiae actualis est, ex parte adversariorum gratiae stare? ».

« Ad hanc obiectionem respondemus: S. Thomas, saltem quod doctrinam eius in Summa theologica attinet, longe ab haeresi pelagiana distat, neque ullo modo contra dogma catholicum offendit. In hoc enim Pelagius errabat, quod putaret, liberum arbitrium humanum solum sine auxilio Dei interno, valere ad actus salutares et ad merendum regnum caelorum. Contra hunc errorem Ecclesia catholica solemniter definivit, ad omnem actum salutarem absolute necessariam esse gratiam *internam*, qua Deus mentem hominis illustret voluntatemque inflammet, et ad actus de condigno salutis aeternae meritorios naturam solam sine gratia iustificationis et virtutibus... non sufficere. Utrumque S. Thomas clare docet... Illum vero motum internum entitative supernaturalem esse, non est dogma catholicum, neque theologice certum, ut cordatiores theologi ipsi concedunt; imo, neque hoc plane certum est, actus ex habitibus infusis elicitos, supernaturales esse ». Ad id autem probandum, affert auctoritatem P. Schiffini in suo tractatu *De gratia*, pag. 227 sq.; ubi sententiam de supernaturalitate actuum salutarium ut probabiliorem defendit.

Nec solum Schiffini, sed etiam alii Doctores ab omni censura abstinent in propugnanda supernaturalitate intrinseca actuum salutarium. Sic Suarez, lib. 2, *De gratia*, cap. 5, n. 2, ubi quaerit num actus fidei et voluntas credendi sint quoad substantiam supernaturales, hoc fert iudicium: « Omissis ergo exaggerationibus et censuris, melius dicit (Medina) in conclusione quarta, verisimilius esse, et divinae theologiae magis consentaneum, hos actus differre in esse naturae et secundum substantiam ». Et similiter in lib. 3, cap. 10, n. 12 defendit *ut sententiam communem*, actus gratiae excitantis, quae sunt proxima auxilia ad actus supernaturalium virtutum infusarum, eiusdem ordinis esse et in sua substantia supernaturales. Videatur etiam Lahousse, *De gratia*, n. 75 ad finem; ubi ait hanc quaestionem esse inter catholicos libere disputatam. Recentissime R. P. Hugon O. P., *De gratia*, pag. 297, hanc assertionem proponit: « Gratia actualis ex doctrina S. Thomae est etiam realitas supernaturalis intrinseca ». Sed contrariam sententiam nulla afficit censura theologica. Loquitur autem laudatus Hugon de supernaturalitate intrinseca; hanc enim defendit ubi de actibus salutaribus tractat (pag. 250, n. XIV, XV).

Satis igitur nobis sit, doctrinam hanc communiter admitti a theologis; vel, ut verbis utamur cl. Stufler, esse *fere ab omnibus* propugnatam.

Quibus praestitutis, quaerendum restat quid senserit S. Thomas; de cuius sententia putat cl. Stufler, eam valde distare a doctrina communi Scholae post Tridentinum. Dum enim praedicti theologi communiter aut saltem fere communiter censent actus quibus peccator se disponit ad gratiam sanctificantem, esse in sua entitate supernaturales, S. Thomas e contrario docuit illos entitative sive intrinsece naturales. Videatur Stufler tum loco supra citato, tum etiam in « Zeitschrift f. k. Th. », 1923, pag. 161 sq.; praecipue vero pag. 180-183.

Antequam vero ulterius procedamus advertendum est, quaestionem versari in investiganda natura auxilii quod requiritur ad eliciendos actus fidei, spei et paenitentiae, quibus peccator se praeparat, ut oportet, ad obtinendam iustificationis gratiam, et de quibus in Trid. sess. 6, cap. 5 et 6, et can. 3. Cur vero ad hos potissimum actus quaestio sit restringenda, ratio in promptu est. Sunt enim non pauci theologi, qui ante fidem eiusque initium negant actus intrinsece supernaturales, et consequenter auxilia intrinsecus supernaturalia. Cf. Card. Mazzella, n. 847 et Beraza, n. 336 in tractatibus de gratia. Si ergo loquamur de actibus antecedentibus fidem eiusque initium, nulla est certa et communis Theologorum sententia de eorum intrinseca supernaturalitate, sed e converso mul-

tiplex opinio diversa. Immo etiam, cum actus anteriores gratia eiusque initio, reducantur ad opera honesta quibus observatur lex naturalis secundum substantiam, auctores facile concedunt ad eiusmodi actus non requiri, inspecta sola rei natura, nisi auxilia entitative naturalia. Videantur ubi de gratia Card. Mazzella, n. 382 sq.; Hugon, pag. 255 et 261; Billuart, d. 3, a. 4 ad finem, *Petes* 1, et a. 5, *Petes;* Card. Billot, pag. 78; van der Meersch, n. 76.

Quare, cum inquiritur num S. Thomas recesserit vel non recesserit in re de qua agimus *a communi Theologorum sententia*, non possunt in considerationem venire nisi actus fidei, spei et paenitentiae; *quia de his actibus, eisque solis, sententia est communis Theologorum*, eos esse intrinsece seu entitative supernaturales.

His positis, liceat primo argumentum quoddam generale proponere, ex principiis S. Thomae deductum, quodque eiusmodi est:

Principium est S. Thomae, oportere ut actus perducentes ad finem sint fini proportionati (I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 5). Ex quo principio infert, ad opera meritoria vitae aeternae necessariam esse gratiam sanctificantem intrinsece supernaturalem, ut manifeste patet tum ex hoc ipso articulo, tum etiam ex q. 110, a. 1 et 2. Quod ceteroquin demonstrandum non est, cum P. Stufler admittat tum gratiam sanctificantem, tum actus meritorios in ipsa fundatos, statui ab Angelico intrinsecus supernaturales.

Iamvero ex hoc eodem principio inferendum est, actus fidei, spei et paenitentiae, quibus peccator se disponit ad iustificationis gratiam, debere esse intrinsecus supernaturales; quia scilicet finis in quem conducunt est intrinsece supernaturalis. Et hinc est quod Theologi passim hoc S. Thomae principio utuntur ut probent gratiam simpliciter supernaturalem requiri non pro solis operibus meritoriis vitae aeternae, sed etiam pro iis actibus qui statum merendi antecedunt et praeparant, ut loquitur Card. Billot, *De gratia,* pag. 89. Videantur quoque ubi de gratia Beraza, n. 68, 193, 209; van der Meersch, n. 51 et 57; Ioannes a S. Thoma, d. 20, a. 1, n. 2; Hugon, pag. 241, V, et pag. 250, XIV; van Noort, n. 36, 37; Lahousse, n. 76. Quare, esset maxima inconsequentia in S. Thomae doctrina, si admitteret quidem actus meritorios debere esse intrinsece supernaturales eo quod perducunt ad vitam aeternam, quae est intrinsece supernaturalis; negaret autem actus perducentes ad gratiam sanctificantem, quam adstruit intrinsece supernaturalem, debere esse eiusdem rationis, eosque poneret naturales in sua entitate, et solum quoad modum supernaturales.

Sed contra praecedens argumentum dici potest, disparitatem esse inter actus meritorios comparatos cum fine ultimo, et actus praepa-

rantes ad gratiam comparatos cum gratia sanctificante ad quam praeparant; dum enim per actus meritorios homo de condigno meretur vitam aeternam, eiusmodi ratio meriti non competit actibus quibus peccator se praeparat ad iustificationis gratiam. Immo vero, ipse S. Thomas, qui in 2, d. 29, q. 1, a. 1 eiusmodi principium invocaverat pro actibus meritoriis vitae aeternae, loquendo de praeparatione ad gratiam sic habet (*ibidem*, d. 28, q. 1, a. 4): « Praeparatio quae est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat, sint naturam humanam excedentes ». Unde ipse S. Doctor clare ait quomodo illud principium non sit applicandum nisi actibus meritoriis vitae aeternae.

Responderi primo posset, S. Thomam in loco praedicto non esse locutum de praeparatione ad gratiam sanctificantem quae reponitur in actibus fidei, spei et paenitentiae [1], de quibus est quaestio, ut supra

[1] Ne videatur haec responsio gratuita, liceat nobis haec afferre ex commentario in 2, d. 28, q. 1, a. 1; ubi quaeritur utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia. Et responsio est, ad opus meritorium non sufficere liberum arbitrium nisi sublevetur per habitum qui naturae facultatem excedat, sufficere autem ad alia bona opera. Quaenam vero sint bona opera, pressius determinatur in responsione ad 1 et 2. Obiecerat nempe S. Doctor hac ratione: « Videtur quod homo sine gratia nullum opus bonum facere possit. Quia, sicut Ioann. 15, 5 dicitur: *sine me nihil potestis facere*... Praeterea, cogitatio boni praecedit operationem eiusdem. Sed, ut dicitur 2 Cor. 3, 5: *non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis*. Ergo videtur quod multo minus sine gratia bonum facere possumus ». Ad quae sic respondet:

« Ad primum ergo dicendum, quod... gratia dupliciter dicitur: uno modo donum gratuitum; alio modo ipse Deus gratis dans. Dona autem gratuita proprie dicuntur quae naturalibus superaddita sunt: sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis boni, non solum in hominibus, sed etiam in aliis creaturis: et sic intelligendum est quod dicitur: *sine me nihil potestis facere*; et sic etiam potest intelligi quod Apostolus dicit, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Vel intelligendum est *de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt; et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei. Unde patet responsio ad secundum* ».

In his verbis postremis, a nobis sublineatis, clare apparet quomodo S. Thomas separet ab aliis bonis operibus quae capacitatem naturalem non excedunt, ipsum opus fidei et alia opera spectantia ad ordinem fidei, quae capacitatem naturae excedunt; ideoque ad illa opera requirit Angelicus gratiam sumptam pro dono naturae superaddito; id est, requirit gratiam intrinsecus supernaturalem.

consulto praemonuimus. Respondemus secundo, in Iª IIªe, q. 112, a. 2, haec haberi: « Ad tertium dicendum, quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandae in ipsa re causet et materiam, et dispositionem debitam ad formam ». Haec autem dicuntur a S. Thoma dum quaerit utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. Iamvero, cum forma gratiae habitualis, ad quam suscipiendam dicitur necessaria aliqua praeparatio, sit secundum Angelicum intrinsece supernaturalis, etiam erit eiusdem ordinis dispositio quae sit *secundum condicionem rei causandae*, et *dispositio debita* ad talem formam, ut habetur in praedictis verbis S. Doctoris.

Praeterea, in Iª IIªe, q. 109, a. 6 quaeritur utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae. Responsio autem S. Doctoris est duplicem esse distinguendam praeparationem; alteram qua voluntas praeparatur ad Deo fruendum, ad quam ait requiri donum gratiae habitualis; alteram vero ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum, et ad hoc negat Angelicus requiri aliud donum habituale, sed utique aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis. Cuiusmodi autem est hoc auxilium, entitative naturale, an potius supernaturale? Responsio obvia est, illud auxilium debere esse proportionatum illi bono ad quod conducit; unde si agitur de auxilio aut motione ad bonum ordinis connaturalis, auxilium erit entitative naturale; si vero est auxilium ad bonum ordinis supernaturalis, ut est gratia sanctificans, tum auxilium ad tale bonum conducens erit entitative seu intrinsecus supernaturale.

Ait autem cl. Stufler admissam quidem esse a S. Thoma necessitatem motionis internae « tum ad hoc, ut homo totum bonum connaturale faciat et peccata vitet (Iª IIªe, q. 109, a. 1), tum ad hoc, ut homo se ad gratiam habitualem praeparet (a. 6), quin ullo modo dicat, priorem motionem naturalem, alteram vero supernaturalem esse, quod certe fecisset, si inter utramque tale discrimen essentiale esset. Quare si quis contendat, addit P. Stufler, motionem ad bonum connaturale naturalem, motionem vero ad actus infusionem gratiae praecedentes supernaturalem esse, distinctio haec plane arbitraria est ». Sic pag. 394-395.

Non tamen arbitraria visa est Caietano, qui in commentario ad hunc articulum sic ait: « In responsione ad secundum, dubium occurrit: quia auctor in aequivoco laborare videtur; nam intenta conclusio defendenda est de speciali adiutorio Dei necessario ad praepa-

rationem gratiae, auctoritas vero inducta ex Ioann. 15 : *Sine me nihil potestis facere*, de communi operatione Dei, quia omnia ab ipso sicut a primo agente pendent, concludit; non est igitur efficax processus ille. Ad hoc dicitur, quod nulla est aequivocatio, sed intenta conclusio optime defenditur: quoniam auctoritas illa non est limitanda ad communem influxum, sed est universaliter, ut sonat, intelligenda et proportionaliter distribuenda. Ita quod quemadmodum nihil naturae sine Deo, ut principio naturali, ita nihil gratiae sine eo ut principio gratiae facere possumus ».

Quibus adde, quod S. Thomas in hoc ipso articulo, postquam locutus est de motione communi qua Deus omnia convertit ad seipsum, haec subiungit: « Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud Psalmi: *mihi adhaerere Deo bonum est.* Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis ».

Auxilium gratuitum in doctrina Angelici est aliquid naturalibus superadditum (cf. testimonium supra allatum ex commentario in 2, d. 28, q. 1, a. 1 ad 2). Praeterea, auxilium eiusmodi non est donum quoddam habituale, sed actuale, etenim iam inde ab initio articuli dixerat S. Doctor non requiri aliquod donum habituale ad hoc quod homo se praeparet ad susceptionem gratiae habitualis, sed praesupponendum esse aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum.

Sed P. Stufler ait hanc interpretationem non posse admitti. Cum enim S. Thomas loquitur de illa *motione speciali*, hoc nomine non intelligit aliquam praeparationem mere remotam, quae gratiae sanctificantis infusionem tempore praecedit, et saepe frustratur per culpam hominum, sed talem praeparationem quae realem susceptionem gratiae pro effectu habet, ideoque in se includit praeparationem proximam et immediatam, quemadmodum Card. Caietanus, omnium interpretum acutissimus, id ex professo notat. De hac praeparatione ait S. Thomas (I^a II^{ae}, q. 112, a. 2 ad 1) eam supernaturalem esse, quia ipsa non quidem gratiam, sed utique gloriam meretur. Cf. « Zeitschrift f. k. Th. », 1923, pag. 177 ad finem.

Concedit ergo cl. Stufler tum in loco nuper citato, tum etiam alibi, ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem esse in doctrina S. Thomae intrinsece supernaturalem. Quod si semel admittatur, nequit iam in universum affirmari, ut factum est a cl. Stufler (pag. 399, n. 260), doctrinam Angelici hanc esse, quod homo actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere possit. Et ratio est manifesta. Etenim ultima illa dispositio est actus voluntatis humanae, effectus in vi motionis divinae; est praeterea actus quo homo se disponit seu praeparat ad suscipiendam gratiam sanctificantem. Si ergo concedimus illum actum adstrui a S. Thoma intrinsecus supernaturalem, habemus iam dispositionem ad gratiam sanctificantem quae in doctrina S. Doctoris est intrinsece supernaturalis.

Nihil refert ad rem nostram utrum illa dispositio ultima elicitive proveniat ab aliqua motione actuali, an potius ab ipsa gratia habituali. Undecumque enim proveniat, dicitur esse intrinsecus supernaturalis; dicitur praeterea dispositio seu praeparatio ad gratiam sanctificantem, ideoque aliquid gratiam sanctificantem praecedens in ratione dispositionis. Si autem quaeratur quomodo haec duo inter se cohaerere possint, ultimam dispositionem, quia dispositio est, debere esse anteriorem gratia habituali; quia vero ponitur effective proveniens ab ipsa gratia habituali, debere esse ea posteriorem; si hoc, inquam, quaeratur, satis est primo respondere hanc esse sententiam plurium theologorum contra alios plurimos; ideoque, etsi transmitteremus praedictam dispositionem provenire in S. Thomae doctrina ab ipsa gratia habituali, nullum exinde haberi dissensum inter sententiam S. Thomae et *communem sententiam*, quandoquidem nulla est in hoc doctrinae capite *communis sententia.* Responderi secundo potest, id iam non pertinere ad quaestionem de supernaturalitate intrinseca illius actus quo peccator ultimo se disponit ad gratiam, sed ad aliam quaestionem diversam, quae est de modo et ratione explicandi quomodo reapse ille actus sit dispositio seu praeparatio ad gratiam, quamvis elicite procedat ab ipsa gratia.

Utque rem exemplo aliquo illustremus, notum omnibus est quomodo plurimi theologi catholici libertatem arbitrii admittant simul cum praedeterminatione physica; quomodo alii plurimi admittant necessitatem gratiae eiusque efficaciam ab extrinseco, non vero ab intrinseco. Iamvero, etiamsi multis videatur libertas arbitrii non posse componi cum praedeterminationibus physicis, inde tamen non licet ut catholicos defendentes praedeterminationes physicas annumeremus haereticis negantibus libertatem, quamvis liceat argumentando asserere ac

defendere, talem explicationem liberi arbitrii non posse admitti quin pereat libertas. Et e converso, etiamsi multis videatur non posse negari efficacia gratiae ab intrinseco quin eo ipso initium salutis ponatur in voluntate nostra, et non in gratia, non licet ut negantes efficaciam gratiae ab intrinseco annumerentur haereticis pelagianis, quamvis liceat argumentando asserere et defendere, explicationem gratiae ab extrinseco efficacis non posse admitti quin detrahatur gratuitati gratiae. Cur? Quia in his quaestionibus iam non agitur de agnoscenda libertate, aut agnoscenda gratuitate gratiae eiusque necessitate ad ipsum salutis initium, quae ab omnibus catholicis admittuntur; sed de ulteriore explicatione scientifica horum omnium.

His positis, ulterius notare oportet quomodo S. Thomas in ultima illa dispositione includat tum actum caritatis, tum etiam fidei et spei. Et certe, in q. 28 *De veritate*, a. 4, ubi quaeritur utrum motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiratur, affirmat Angelicus in iustificationis motu simul haberi fidem, spem et caritatem, ut patet ex sequentibus verbis (ad finem corporis articuli): « Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, inquantum unum includitur in alio ».

Et in I^a II^{ae}, q. 113, a. 4 ad 1: « Unde simul, inquit, in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis ». Et *ib.*, q. 114, a. 5 ad 1: « Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia dum iustificatur credit, eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra dictum est (q. 113, a. 4) ». In hoc duplici loco non fit mentio explicita spei; de qua tamen sermo est in q. 113, a. 5; ubi S. Doctor loquitur de motu liberi arbitrii, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam.

Igitur secundum haec testimonia habemus in eo motu quo peccator tendit in iustificationem, fidem, spem et caritatem. Cum hi actus simul ponantur a S. Doctore, evidens est fidem atque spem esse intrinsece supernaturales si caritas ipsa est intrinsece supernaturalis. Iamvero, caritatem (quae est dispositio ultima) esse intrinsece supernaturalem admittit cl. Stufler, ut supra vidimus. Idem ergo fateri debet de fide et spe. Si autem advertatur illum motum completum, qui constat fide, spe et caritate, esse motum qui secundum S. Thomam *requiritur* ad iustificationem impii, habebimus impium disponi seu praeparari ad susceptionem gratiae habitualis per actus fidei, spei et caritatis intrinsecus supernaturales. Cumque, ut superius diximus, de his

tantum actibus communiter teneant theologi catholici eos esse intrinsecus supernaturales, non apparet quomodo S. Thomas dici possit aliquid in hac re docuisse, quod fere omnes scholastici recentiores non agnoverunt.

Docent enim theologi recentiores, actus fidei, spei et paenitentiae, quibus peccator se praeparat ut oportet ad obtinendam remissionem peccatorum et iustificationis gratiam, esse intrinsecus supernaturales, utpote elicitos per vim auxilii intrinsece supernaturalis. Atqui hoc ipsum docuit S. Thomas. Ergo in hoc doctrinae capite nulla est discrepantia inter doctrinam Angelici aliorumque theologorum.

Placet haec confirmare auctoritate Card. Caietani, quem vidimus paulo ante a P. Stufler laudatum ut omnium S. Thomae interpretum acutissimum. In commentario igitur ad I^am^ II^ae^, q. 109, a. 6, Caietanus ita sibi obicit: « Dubium occurrit... contra conclusionem...; quia homo potest absque speciali Dei adiutorio per sua naturalia operari opus moraliter bonum; ergo potest se praeparare ad gratiam. Antecedens patet ex dictis. Consequentia probatur; quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae; ac per hoc est praeparatorium ad gratiam ».

Cui obiectioni sic respondet: « Ad probationem autem dicitur, quod licet inter opus morale et opus gratiae sit immediatus ordo, non tamen est immediatus ordo inter opus pure morale et tale opus gratiae, scilicet, donum habituale gratiae gratum facientis: quia mediat aliquod opus gratiae, scilicet, conversio ad Deum, quae in sui termino est meritoria, utpote gratia informata: ut sic etiam nullum consummatum opus inveniatur medium inter opus gratiae meritorium et morale ».

Illa ergo conversio ad Deum per gratiam, quae in sui termino est meritoria, media cadit inter opus pure morale (seu entitative naturale) et opus meritorium. Ergo non est entitative naturalis, sed supernaturalis; ideoque antequam homo gratiam sanctificantem possideat, eaque informatus possit gloriam mereri, debent intercedere opera facta per gratiam intrinsece supernaturalem. Eiusmodi opera nondum sunt *consummata*, ut loquitur Caietanus; seu nondum sunt formata per gratiam, sed sunt informia et praeparantia ad gratiam. Quomodo autem possint esse informia et praeparantia ad gratiam habitualem, si ab hac elicitive provenire dicantur, id non spectat ad praesens intentum, ut supra diximus.

Hactenus consideravimus iustificationem peccatoris, cum omnes dispositiones ad eam requisitae habentur subito, id est, omnes simul tempore. Quod tamen explicite ait S. Thomas non esse necessarium. Sic

in $I^a II^{ae}$, q. 112, a. 2 ad 2; et q. 113, a. 7. In hoc ultimo loco haec habentur: « Dictum est supra (q. 112, a. 2) quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est (q. 112, a. 2 ad 2). Et certe, admittit S. Thomas actum fidei informem, ut patet ex $II^a II^{ae}$, q. 4, a. 4; admittit etiam spem informem, ut constat ex $II^a II^{ae}$, q. 17, a. 8 ad 2 et 3. Vide etiam in 4, d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 1 et 2; et d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2; *De verit.*, q. 28, a. 8.

Iamvero, loquendo de fide informi dicitur (*loc. cit.*, ex $II^a II^{ae}$, q. 4, a. 4 ad 4) « quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima, quod quandoque habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate ». Fides autem formata est sine dubio intrinsece supernaturalis. Unde et informis, quandoquidem ex se nihil differt a fide formata. Quae omnia valent etiam de spe ex paritate rationis.

Nec dicatur ibi sermonem esse de habitu fidei. Respondetur enim sermonem fieri tum de habitu, tum etiam de actu. Dicitur enim ad 3 « quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim... quod Deus semper operatur iustificationem peccatoris, sicut sol semper operatur illuminationem aëris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam infideli; quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando, in alio de novo creando ». In praedictis verbis agitur de gratia quae *fidem facit in infideli*. Quae certe non est gratia habitualis, sed tamen est intrinsece supernaturalis, eo quod operatur fidem quae de se est eiusdem rationis ac fides formata. Praeterea, praedicta gratia non facit habitum fidei nisi mediante actu. Habemus igitur actum fidei procedentem ab auxilio intrinsece supernaturali, seu actum fidei intrinsece supernaturalem, qui tempore praecedit gratiam sanctificantem [1].

[1] In $I^a II^{ae}$, q. 62, a. 1 sermo est de virtutibus theologicis fidei, spei et caritatis, quae sine dubio sunt intrinsece supernaturales secundum S. Thomam, sive quoad habitum, sive quoad ipsum actum. Hinc S. Thomas in argumento *Sed contra* loquitur de *actibus* fidei, spei et caritatis. Quae si coniungas cum allatis ex $II^a II^{ae}$, q. 4, ubi fides formata et informis dicuntur esse eiusdem naturae, habebis novum argumentum ad praesens intentum. Vide etiam *Comp. Theol.*, cap. 143, et in 4, d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2; ubi sic dicitur ad 2: « Dicendum quod fides informis et spes etiam sine gratia habentur, et ideo eas in iustificatione non oportet superaddi ». Vide quoque in 3, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; et q. 3, a. 2 et 4.

Quae omnia clarius adhuc, si opus est, habentur in IIª IIªᵉ, q. 6, a. 1, ubi quaerit S. Doctor utrum fides sit homini infusa a Deo. Proposito autem errore Pelagianorum Massiliensium « quod initium fidei est a nobis, inquantum parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei, sed consummatio fidei est a Deo », sic respondet et solvit quaestionem: « Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam, oportet quod hoc insit ex supernaturali principio intrinseco movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam ». Quae verba satis clara videntur. Agitur enim primo de *assensu*, qui est principalis *actus* fidei. Dicitur praeterea per talem assensum homo *elevari supra naturam suam;* id est, sermo est de actu intrinsecus supernaturali. Ergo etiam gratia per quam talis actus perficitur, debet esse *gratia elevans hominem supra naturam suam*, quae est gratia intrinsecus supernaturalis.

Quae in hoc articulo habet S. Doctor, eodem modo applicanda sunt actui fidei informis atque formatae. Cumque actus fidei informis non possit provenire ex gratia habituali, habemus actum fidei informem, qui tempore praecedere potest infusionem gratiae habitualis, elicitum ab auxilio intrinsecus supernaturali.

Unum video adhuc obici posse [1]. Scilicet: Dici posset actum fidei informem non certe procedere a gratia habituali, sed utique ab aliquo habitu; nempe, ab ipso fidei habitu. Sed haec omnia transmitti possunt, quia, ut supra dictum est in re simili, non pertinent ad intentum. Sicut enim disputatur inter theologos utrum actus ultimo disponens ad gratiam sanctificantem elicitive proveniat a gratia habituali, haec ipsa disputatio transferenda est ad omnem habitum seu formam, ad quam obtinendam actus quidam debent praecedere ut praeparatio ad ipsam. Videatur Suarez, *De gratia*, lib. 8, cap. 11, n. 1; ubi dum quaerit utrum actus, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualem, sit effectus eiusdem gratiae, ab aliquo scilicet habitu infuso elicitus, advertit hanc disputationem extendi debere ad omnem formam quae dispositionem requirit ut infundatur, haec subiungens: « Potest enim idem actus esse dispositio remota ad gratiam, et proxima ad aliquem habitum gratiae, ut actus fidei per se spectatus solitarie est dispositio remota vel dimidiata ad gratiam...; si vero sit primus actus fidei, erit dispositio proxima ad habitum fidei, et idem est cum proportione

[1] Sic revera obicit cl. Stufler in « Zeitschrift f. k. Th., 1924, pag. 622, 5; citans locum ex suo tractatu de Deo operante, pag. 356.

de actu spei. In his ergo habebit locum quaestio praesens respectu habitus, ad quem unusquisque actus disponit ».

Tenet nimirum Suarez cum aliis non paucis (quos vide, si placet, apud Schiffini, *De virt. infusis,* n. 31, *tertia sententia*), habitus fidei et spei infundi ante caritatem et gratiam sanctificantem, dum infideles eliciunt primum actum fidei atque spei. Et hanc sententiam tribuit Doctori Angelico Schiffini, *loc. cit.*, n. 33, in responsione ad obiect. IV. Sed quidquid sit de quaestione ipsa, et etiam de mente S. Doctoris, nulla est in his certa et communis theologorum sententia; nec proinde potest esse discessio a communi doctrina.

Videtur ergo ex praecedentibus satis constare, in his doctrinae capitibus quae *communiter tradunt theologi* de supernaturalitate entitativa actuum fidei, spei et paenitentiae requisitis ad infusionem gratiae, eos convenire cum doctrina Doctoris Angelici; esse vero quaedam alia doctrinae capita, in quibus theologi disputant et de re ipsa, et etiam de mente S. Doctoris, quae tamen non respiciunt supernaturalitatem actuum illorum quibus peccator se disponit ad iustificationis gratiam. Sunt autem haec capita doctrinae disputata, primum, utrum ultima dispositio ad gratiam sanctificantem procedat elicitive ab ipsa gratia habituali, an potius ab aliquo auxilio actuali; alterum, utrum habitus fidei et spei infundantur antequam infundatur habitus gratiae sanctificantis; tertium, dato quod habitus fidei et spei infundantur ante habitum gratiae sanctificantis, utrum elicitive procedant a gratia actuali, an potius ab ipsis habitibus fidei et spei.

Et si quidem aliquis contendat tum ultimam dispositionem ad gratiam, tum etiam ultimam dispositionem ad fidem et spem, elicitive procedere ab habitibus gratiae, fidei atque spei, nullo modo id officeret supernaturalitati illorum actuum. Quamvis ergo S. Thomas reapse opinatus esset actus supernaturales fidei, spei et caritatis, quibus peccator disponitur ad iustificationem, provenire ab habitibus talium virtutum, non vero ab auxilio actuali, verum semper maneret S. Thomam admisisse dispositionem ad gratiam habitualem, quae constat actibus intrinsece supernaturalibus fidei, spei et caritatis; verum quoque maneret admissa esse ab Angelico auxilia gratiae intrinsece supernaturalia, quibus peccator capax est eliciendi praedictos actus, et vi quorum impius disponitur seu praeparatur ad susceptionem gratiae sanctificantis.

Ut autem iam inde ab initio huius quaestionis dictum est, sententia theologorum communis sive de actibus, sive de auxiliis intrinsece supernaturalibus, quibus peccator indiget ut possit praeparari ad

iustitiam, non respicit nisi actus qui a fide incipiunt, in eaque fundamentum habent, et auxilia necessaria ad tales actus. Ubi intrinsece supernaturales intelligendi sunt non solum ipsi actus formales fidei, spei et paenitentiae, sed etiam alii qui de illis participant vel ab eisdem derivantur.

Quare non videmus quorsum spectet annotatio cl. Stufler (in « Zeitschrift f. k. Th. », 1924, pag. 622-623). Qui postquam admittit ad dispositiones remotas pertinere posse actus qui ex habitibus informibus proficiscuntur, sic prosequitur: « Unter den vom Tridentinum (sess. 6, cap. 6) aufgeführten Dispositionen sind jedenfalls auch solche, die kein Akt des Glaubens und der Hoffnung sind, wie die Furcht vor den Strafgerichten Gottes, und die Reue aus dem Motiv der Furcht ». Nimirum: Inter dispositiones quarum meminit Tridentinum, sunt certe etiam tales, quae non consistunt in actu fidei et spei, ut timor divinae iustitiae et contritio ex motivo formidinis.

Sed satis est advertere, integrum illum processum qui describitur a Tridentino, incipere a fide, post quam veniunt reliqui actus ibidem enumerati. Illi ergo motus timoris iustitiae divinae, et motus contritionis ex metu, fidem praesupponunt ex eaque derivantur, quatenus fide quoque novimus iustitiam Dei quae peccatori minatur poenas aeternas. Unde qui ad fidem requiri dicunt auxilium gratiae intrinsecus supernaturale, idem etiam docent de illis actibus timoris atque formidinis. Ulterius autem notare oportet illum processum qui describitur a Tridentino ita convenire cum processu quem S. Thomas statuit in III, q. 85, a. 5, ut videatur Tridentinum doctrinam suam hausisse ex S. Thoma. Ait nimirum S. Thomas in loco citato:

« Dicendum quod de paenitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo quantum ad habitum: et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus, quibus Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult., 21: *Converte nos, Domine, ad te et convertemur.* Secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi; quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntariam offert ».

Si excipiatur hic ultimus motus timoris filialis, reliqui omnes eodem modo enumerantur, eodemque ordine, in sess. 6, cap. 6 Tridentini [1]. Ponit igitur S. Thomas motus timoris et spei ut dependentes a fide, idemque dicatur in universum de attritione, sive oriatur ex metu, sive ex aliis motivis non pertingentibus ad motivum contritionis iustificantis, ut patet insuper ex collatione huius loci cum quaestione 28 *De verit.*, a. 4 et 8; ubi fides dicitur esse primus motus in iustificatione, et post eam venire dicuntur attritio et contritio. Quare si S. Thomas asserit fidem informem esse intrinsece supernaturalem, idem quoque asserit de aliis motibus consequentibus fidem, ut sunt spes, timor iustitiae divinae et attritio.

Si ergo in unum nunc colligamus loca quae sive ex Summa Theologica, sive etiam ex aliis operibus anterioribus sunt citata, haec habebimus:

1. In 2, d. 28, q. 1, a. 1 ad 1 et 2; Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1 et IIª IIªᵉ, q. 6, a. 1, postulatur a S. Thoma auxilium excedens naturam hominis tum ad fidem, tum etiam ad opera consequentia ipsam fidem.

2. In 3, d. 23, q. 3, a. 2 et 4; in 4, d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 1 et 2 et d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2; *De verit.*, q. 28, a. 8; Iª IIªᵉ, q. 112, a. 2 ad 2 et q. 113, a. 7; IIª IIªᵉ, q. 4, a. 4 et q. 17, a. 8 ad 2 et 3 continetur doctrina de fide, spe et attritione informibus, quae sint de se eiusdem rationis atque fides, spes et attritio formatae per gratiam et caritatem, ideoque intrinsece supernaturales.

3. In III, q. 85, a. 5 clare dicitur peccatorem disponi ad iustitiam per actus fidei, spei et paenitentiae; idipsum habetur in Iª IIªᵉ, q. 113, a. 4 et 5, ubi ad iustificationem dicuntur requiri tum motus fidei, tum etiam motus liberi arbitrii in peccatum per detestationem et desiderium; similiter in q. 28 *De verit.*, a. 4 et 8; ac tandem in 4, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2; ubi loquendo de motibus fidei et attritionis dicitur fore ut « illi motus non requirerentur ad iustificationem, nisi aliquam causalitatem haberent respectu illius ».

Habemus ergo ex his omnibus, actus fidei, spei et paenitentiae intrinsecus supernaturales, esse in doctrina Angelici dispositiones ad iustificationem peccatoris requisitas. Hanc porro doctrinam tenuit S. Thomas non solum in Summa Theologica, sed etiam in operibus ea longe

[1] Quod attinet ad quintum actum, S. Thomas loquitur de actu perfectae contritionis, dum in Concilio Tridentino sermo est de initio amoris. Cur vero Concilium post recensitos actus fidei, spei et attritionis locutum sit *de initio amoris*, non est huius loci declarare, neque obstat his quae ad hanc praesentem quaestionem pertinent.

anterioribus, ita ut quod attinet ad supernaturalitatem actuum fidei, spei et paenitentiae, constans fuerit semper doctrina S. Doctoris, quidquid de aliis capitibus in materia de gratia opinari velimus.

In praecedentibus non semel vel concessimus, vel potius transmisimus, ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem procedere elicitive secundum Angelicum a gratia habituali; et universalius, actus supernaturales fidei, spei et caritatis non fieri per vim auxilii actualis, sed mediante habitu praedictarum virtutum.

Et quidem quod attinet ad ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem, putat cl. Stufler hanc esse manifestam S. Doctoris mentem; etenim contrariam explicationem Suarezii ait commentitiam esse (pag. 350); et paulo inferius (pag. 352) addit, patere « quam longe erraverit Suarez putans S. Thomam loquentem de infusione gratiae, intelligere collationem gratiae actualis ».

Ad haec primum notare liceat, in eodem illo, quem cl. Stufler putat, errore, versari alios plurimos atque insignes theologos, inter quos ipse Stufler nominat egregios thomistas Ioannem a S. Thoma, Sylvium et Contensonum (pag. 342). Quibus adiungere oportet Capreolum, thomistarum principem, in 4, d. 14. q. 2, *ad argumenta Henrici* (Turonibus, 1906, tom. 6, pag. 321); Goudin, ex Billuart incomplete citatum a P. Stufler; integra enim thesis apud Goudin eiusmodi est (*De gratia*, Lovanii, 1874, pag. 332): « Actus conversionis disponens adultum ad gratiam, effective procedit a virtute infusa caritatis vel poenitentiae, non tamen ut communicata per modum habitus, sed per modum auxilii vel motionis; sicque disponit ad gratiam et ad ipsam virtutem infusam per modum habitus consequendam. Unde quodam modo dici potest, quasi materialiter procedere ab habitu supernaturali; *exactius tamen dicitur, procedere ab actuali auxilio, et disponere ad habitum tum gratiae, tum virtutum infusarum consequendum* ». Ipse quoque Billuart non longe abest ab amplectenda sententia Goudin. Videatur quoque Card. Gotti, tom. 2, tract. 7, q. 2, dub. 4, n. 15 sq.

Immo etiam, Ioannes a S. Thoma ait (*De gratia*, d. 28, a. 2, n. 11) ideo vel maxime a se defendi sententiam quae tuetur dispositionem ultimam provenire a gratia actuali, quia in eam videt inclinari mentem Angelici Doctoris. Et supra laudatus Contenson, postquam statuit hanc conclusionem: « Pii voluntatis motus, iustificationi praevii, nullatenus a gratia habituali, sed ab uno Dei moventis auxilio proficiscuntur », haec habet: « Hanc autem nostram sententiam ita diserte, ita lucu-

lenter tradunt Concilia, Patres, et post illos Angelicus Doctor, ut de eorum mente in hac re dubitare, sit tenebras in splendentis solis meridie comminisci ». *Theol. mentis et cordis*, tom. 1, lib. 8, d. 4, speculatio 2, coroll. 4 (Lugduni, 1678, pag. 304). Cum ergo non solus sit Suarez in hac sententia, nulla erat ratio eo modo ipsum solum carpendi, relictis aliis.

Liceat secundo quaedam afferre testimonia ex S. Doctore, ex quibus id saltem patebit mentem Angelici non esse in favorem cl. Stufler omnino evidentem, nec proinde oportuisse ut explicationes sibi contrarias traduceret ut erroneas et commentitias.

Ait igitur S. Thomas « quod gratia secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum ». I[a] II[ae], q. 110, a. 2 ad 1. Si ergo gratia prout qualitas non agit efficienter in animam, sequitur hanc efficientiam relinqui gratiae prout est motio quaedam; id est, sequitur efficientiam tribui gratiae actuali.

Ibidem, q. 109, a. 6 ait Angelicus praeparationem voluntatis ad bonum posse dupliciter intelligi; unam, qua praeparatur ad Deo fruendum, ad quam ait requiri gratiam habitualem; aliam vero ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum, et ad hanc negat requiri aliquod aliud donum habituale, sed auxilium gratuitum Dei interius moventis. Exceptio autem quam cl. Stufler adhibet contra hunc locum, non solum non infirmat, sed videtur omnino confirmare nostrum intentum. Ait nimirum ipse (« Zeitschrift f. k. Th. », 1923, pag. 177 ad finem), illam motionem specialem, de qua loquitur S. Thomas in fine articuli, esse utique supernaturalem, sed ibi agi de dispositione proxima ad gratiam sanctificantem, non vero de dispositionibus remotioribus. Dico autem hac exceptione confirmari nostrum intentum, quia in secunda parte dicti articuli S. Thomas agit de gratia actuali necessaria ad consequendum donum gratiae habitualis; ideoque illa motio specialis nequit esse donum habituale, sed auxilium actuale. Si ergo praedicta motio dicitur dari ad ultimam dispositionem, habemus dispositionem ultimam non provenire efficienter a dono habituali gratiae sanctificantis, sed ab auxilio actuali.

Iterum I[a] II[ae], q. 113, a. 6 sic dicitur: « Iustificatio est quidam motus quo anima movetur a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu... tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ».

Secundum haec verba, motus liberi arbitrii respondet causalitati efficienti gratiae; quae causalitas, ut supra audivimus ex S. Thoma, non tribuitur gratiae ut qualitati, sed ut motioni. En ergo habemus ex S. Thoma significatam nomine *infusionis gratiae* gratiam *moventem*, seu gratiam *actualem*. Quare putamus non esse verum quod aït cl. Stufler (pag. 350): « Numquam... D. Thomas dicit gratiam actualem infundi ». Legatur quoque hic alius textus ex eadem q. 113, a. 8, ubi sic: « Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio ». Quid hoc aliud est nisi gratia actualis? Cf. Goudin, loc. supra citato, pag. 334.

In eadem q. 113, a. 8 ad 2: « Dicendum, inquit, quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae; *sequitur tamen actionem agentis*, per quam ipsum subiectum disponitur: et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, *sequitur autem gratiae infusionem* ». Ubi vides *actionem agentis* et *infusionem gratiae*, idem esse. Cumque gratiae non competat agere prout est qualitas, ut a principio advertimus ex S. Thoma, iterum sequitur ibi nomine infusionis gratiae significari gratiam prout est motio, seu gratiam quae agit. Haec autem est gratia actualis. Adverte insuper quomodo universaliter dicat S. Thomas Iª IIªᵉ, q. 112, a. 3 ad 3: « Dicendum quod etiam in naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, *nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat* ». Ultima igitur dispositio non provenit in genere causae *efficientis* a forma, sed a causa agente; neque enim formae competit agere, sed *informare* subiectum. Hinc est quod, cum in q. 28 *De veritate*, a. 8, sibi obiecisset S. Doctor contritionem esse actum meritorium; ad hoc autem opus esse ut sit a gratia velut a causa; non respondet ultimam dispositionem (qualis est contritio) esse effective a gratia sanctificante; sed ita loquitur: « Contritio est a gratia sicut ab informante; et ita sequitur quod in genere causae formalis gratia sit prior ». *Ib.*, a. 8, ad 1. Est ergo gratia prior contritione in genere causae formalis; secundum quod contritio iam in facto esse, et informata a gratia, apta est ad meritum vitae aeternae. Si autem inspiciatur in fieri, non venit a gratia sanctificante. Et certe, si ab hac procederet ut a causa efficiente, cur S. Thomas negaret contritionem esse meritoriam primae gratiae sanctificantis? Cf. Contenson, ubi supra, pag. 306.

In IIª IIªᵉ, q. 24, a. 3 ad 1, ubi sermo est de dispositione secundum quam infunditur caritas, haec habet S. Thomas: « Illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam

dispositionem vel conatum praevenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis ». Ubi iterum sermo est de motione Dei moventis seu de auxilio actuali.

Tandem in III, q. 85, a. 5, haec leguntur: « Alio modo possumus loqui de paenitentiae quantum ad actus, quibus Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor...; secundus actus est motus fidei, etc. ». Illa Dei operatio moventis cor, et motum fidei aliosque sequentes motus producentis, est aliquid activum, est motio quaedam; ideoque non est qualitas, sed auxilium actuale.

Ultimo loco posset adduci locus ex commentario in 4, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2; sed cum ipse P. Stufler concedat S. Thomam « in libro Sententiarum aliquo modo ambigue locutum esse » (pag. 343), hac ratione loquendi satis indicat illum textum potius esse contra se, a quo proinde afferendo supersedere possumus.

Gabriel Huarte S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de Philosophie.

1. Le tome V des *Annales de l'Institut de Philosophie* de Louvain[1] vient de paraître, après que cette importante publication était restée suspendue durant quelques années; loin de nous étonner de l'interruption, nous sommes plutôt agréablement surpris que les circonstances actuelles aient permis l'apparition de ce nouveau volume.

Il contient diverses conférences faites à l'Institut et quelques Mémoires originaux. Ayant déjà parlé ailleurs de plusieurs de ces Mémoires, nous nous limiterons à signaler ici ceux de A. Pelzer, *Le premier Livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot*, de M. Defourny, *Aristote, L'évolution sociale* et de A. Fauville, *Recherches sur la perception tachistoscopique*. Celui de M. Defourny est le troisième que publie l'auteur dans les *Annales* sur la Politique du Stagirite; il étudie ses vues sur l'origine et le développement des collectivités humaines. Celui de Mgr Pelzer, fruit précieux d'un travail patient et aride, établit avec évidence que le texte du premier Livre des « Reportata Parisiensia » publié par Wadding est une reconstitution arbitraire du Cours donné à Paris, basée en partie sur l'Abrégé que Guillaume Alnwick avait fait de la « Grande Réportation » (dont le texte, authentiqué par l'examen qu'en a fait Scot lui-même, nous est parvenu en trois manuscrits au moins), en partie sur la « Mauvaise Réportation » (dont le texte a été établi en 1517 sur des manuscrits très défectueux, par deux jeunes bacheliers parisiens).

Nous avons été surtout intéressé par les trois conférences du P. Symphorien, O. C., de J. Maritain et du P. Allo, O. P. Le P. Allo a étudié *La Philosophie grecque dans le Nouveau Testament* et montré que S. Jean a à peine connu les milieux philosopbiques de son temps, que, si S. Paul les a bien connus, il leur a fort peu emprunté, en sorte que le rôle de la philosophie a été presque uniquement de pré-

[1] *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* (Université de Louvain), t. V (1924). Louvain, Institut Sup. de Phil. et Paris, Alcan, in-8°, 738 pag. Fr. 50.

parer les esprits à recevoir une théologie qui donnait, et au delà, satisfaction à toutes leurs exigences. J. Maritain a traité de *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée moderne*, montrant que le caractère dominant, pour ne pas dire exclusif, de Rousseau est l'antiintellectualisme, le libre cours laissé au sentiment, expliquant par là les apparentes incohérences de ce « saint laïque » et arrivant à la conclusion que, si Rousseau a provoqué un vaste retour au sentiment religieux, c'est à une religion frelatée, modernisme chez l'élite, abominable sensiblerie chez la foule. Le P. Symphorien à propos de *L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu de S. Bonaventure*, a montré d'abord que l'Itinéraire est une œuvre éminemment mystique; puis recherchant « l'élément philosophique vrai des *Rationes aeternae* dans l'*Itinerarium* », il s'est mesuré avec le redoutable problème de la vraie pensée de S. Bonaventure sur l'origine de la connaissance intellectuelle; il croit à l'identité foncière des thèses augustinienne, bonaventurienne et thomiste. Ses explications ne nous ont pas convaincu; elles nous ont au contraire confirmé dans la pensée que, si cette identité existe tant qu'il s'agit de mettre en Dieu des archétypes des choses, *norme* de notre connaissance, elle disparaît quand il faut expliquer le rôle que jouent ces idées dans la détermination de notre intelligence: sur ce dernier point, Bonaventure nous paraît s'être contenté, comme Augustin lui-même, de vues générales, imprécises, que leur imprécision seule permet d'approuver sans restriction, au lieu que S. Thomas, gardant les expressions, y a introduit un sens nouveau, celui d'Aristote complété par la thèse scolastique de l'influx de la Cause première.

2. La « Société Catalane de Philosophie », fondée au début de 1923 à Barcelone, a pu éditer après une seule année d'existence un premier *Annuaire* [1]. Nous y trouvons, avec quelques documents sur l'origine de la Société, ses travaux, son milieu, un recueil de Mémoires originaux qui donnent une idée très favorable de l'activité scientifique de ce nouveau groupement. Métaphysique, Psychologie, Esthétique, Sociologie, Histoire y sont représentées; la Philosophie générale s'y unit à l'histoire de la Philosophie catalane. Tout est en langue catalane, sauf un travail de G. Dwelshauvers en français et une étude historique de A. Gottron en allemand. Ne pouvant tout citer, nous signalerons seulement deux Mémoires importants, l'un de M. Bordoy-Torrents, *La démonstration de l'existence de Dieu par le mouvement et*

[1] *Anuary de la Societat Catalana de Filosofia.* Any I (1923). Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, in-4°, 336 pag. Ptas. 20.

l'école thomiste catalane, l'autre du P. Xiberta, O. Carm., *La Métaphysique et la Physique de Maître Guillaume de Terrena.*

M. Bordoy-Torrents a conçu son travail de façon très ample. Il passe rapidement (trop rapidement, à notre avis, car il ne laisse pas soupçonner certaines difficultés sérieuses d'interprétation) sur les textes de S. Thomas qui lui servent de base, en développe le contenu philosophique, d'abord en une analyse un peu minutieuse, puis synthétiquement, enfin, après un mot très bref (qui a tout l'air d'un hors-d'œuvre) sur « l'argument du mouvement et l'école franciscaine authentique », il étudie le développement de l'argument chez quelques thomistes catalans : le contemporain de S. Thomas, Raymond Martin, puis Jacques Mas († 1608), Marc Serra († 1650), Philippe Puigcerver († 1821), Narcisse Puig († 1865) et François Xarrié († 1886). Bien que ces noms soient peu connus et que l'originalité ne semble pas être le caractère de ces philosophes, il y a là des informations intéressantes touchant l'histoire du thomisme en Espagne.

Le P. Xiberta, en étudiant *La Métaphysique et la Psychologie de Guillaume de Terrena,* fait revivre une autre figure catalane bien peu connue. Guillaume de Terrena († 1342), de l'Ordre du Carmel, d'abord maître parisien, puis évêque de Majorque et ensuite d'Elna, est un disciple de Godefroy de Fontaines et la date de ses ouvrages précède de bien peu l'apparition du nominalisme ; ces deux circonstances aident à déterminer sa position philosophique ; comme Godefroy, il pousse à l'extrême la réaction intellectualiste contre l'augustinisme, mais, pas plus que ses contemporains Hervé de Nédellec et Pierre de la Palud, il ne peut se soustraire au courant antiréaliste qui bientôt aboutira au terminisme d'Occam ; avec cela, une certaine indépendance de pensée lui fait exposer de façon personnelle les thèses mêmes qu'il emprunte à d'autres. Ces caractères de sa philosophie, le P. Xiberta les étudie sur le double terrain de la Métaphysique générale et de la Psychologie. En Métaphysique, il examine : les transcendentaux (il exagère, à notre avis, l'opposition à S. Thomas au sujet de l'analogie de l'être, p. 169), les premiers principes métaphysiques (cf. p. 175 un bon exposé des controverses d'alors sur le principe de causalité), les universaux (les textes cités p. 179 sq. permettent de présenter Guillaume de Terrena comme un précurseur d'Occam ; et de fait, sa doctrine sur le principe d'individuation et sur le constitutif de la personne ont une saveur nominaliste ; voir pag. 182 sq. un tableau présenté par Guillaume lui-même des solutions données de son temps à ce second problème), la matière et la forme, les accidents. En Psychologie : les par-

ties constitutives de l'homme, la connaissance (Guillaume, par suite de son interprétation trop rigide du principe « Omne quod movetur ab alio movetur », réduit la part de l'intellect possible dans la connaissance à une pure *réception;* dès lors les espèces intentionnelles deviennent inutiles et Guillaume en effet les nie absolument), la volonté et la liberté (la volonté, elle aussi, devient purement passive chez Guillaume, sous l'action du jugement pratique de l'intellect et sous la motion de Dieu; voir pag. 209 une conception de la liberté qui se rapproche singulièrement de celle de Leibniz). Tout cela est fort intéressant et nous enregistrons bien volontiers la promesse que fait le P. Xiberta de donner une étude plus complète dans les *Analecta Ordinis Carmelitani.*

4. M. Gilson nous a donné naguère un livre sur le Thomisme où les disciples actuels du Docteur Angélique ont eu la joie de reconnaître une étude en substance très fidèle, en même temps que parfaitement mise à jour; on y sentait une réelle admiration pour celui qui est devenu le Docteur préféré de l'Eglise. Voici un autre ouvrage du même auteur, plus considérable, plus fouillé encore et plus sympathique au penseur qui en est le sujet, S. Bonaventure [1], mais surtout plus important, parce qu'il modifie notablement le jugement jusqu'alors porté sur le Docteur Séraphique.

La thèse communément soutenue depuis le renouvellement des études médiévales était celle-ci: S. Bonaventure ne présente pas une philosophie achevée, et cela parce que, venu trop tôt, il n'a pas connu le véritable Aristote et n'a pu l'exploiter comme ont fait Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin; les savants éditeurs de Quaracchi s'appliquent à l'en excuser et font tous leurs efforts pour retrouver, mettre en relief, exagérer même les éléments péripatéticiens de sa doctrine. Cette conception, d'après M. Gilson, est tout à fait malheureuse; elle fausse complètement l'esprit de la philosophie de S. Bonaventure. Celui-ci a très bien connu Aristote, du moins quant aux lignes maîtresses du système; mais il a rejeté cette philosophie, aussi nettement que délibérément. Tout son effort, diamétralement opposé à celui de S. Thomas, a été de montrer qu'une philosophie ne pouvait se constituer indépendamment de la théologie, en particulier de la théologie mystique; qu'une tentative de connaitre les choses en elles-mêmes, non seulement sans les considérer comme des créatures de Dieu, tendant

[1] Etienne Gilson, *La Philosophie de S. Bonaventure* (Etudes de Philosophie médiévale, IV). Paris, Vrin, 1924, in-8°, 482 pag. Fr. 25.

à Lui comme à leur fin (le thomisme lui aussi, et toute philosophie chrétienne les envisage ainsi), mais encore sans les illuminer du rayon de la foi, restera nécessairement imparfaite et même tombera infailliblement dans l'erreur (pag. 103 et passim).

M. Gilson sent bien que cette conception de la philosophie qu'il attribue à S. Bonaventure pourrait être taxée de fidéisme; il s'applique à la dégager d'une pareille compromission. Pour S. Bonaventure, explique-t-il, « la raison doit être radicalement bonne, puisque nous la tenons de Dieu... Si la raison est une lumière d'origine divine, elle ne saurait par elle-même nous conduire à l'erreur; mais cette conclusion pose à son tour un nouveau problème: cette lumière infaillible en elle-même, sommes-nous capables de nous en servir sans nous tromper?... S. Bonaventure estime que nous ne le sommes pas. Sans doute il n'est pas sans distinguer de vraies et de fausses philosophies, mais toutes les vraies philosophies ne sont telles à ses yeux que parce que la raison qui les a élaborées s'est trouvée confortée par un secours surnaturel quelconque » (pag. 95): telle est la philosophie de Platon; celle d'Aristote au contraire, malgré d'incontestables avantages, est radicalement impuissante à s'élever à une connaissance vraie de Dieu et même de la nature. C'est qu'en effet la philosophie n'est et ne peut être qu'un voyage de l'âme vers Dieu, *Itinerarium mentis in Deum*, vers Dieu possédé par la contemplation et l'extase.

Cette thèse, énoncée dès la fin d'un premier chapitre riche de notions intéressantes sur *L'homme et le milieu*, et illustrée par des affirmations très explicites de S. Bonaventure dans un chapitre sur *La critique de la philosophie naturelle*, est ensuite prouvée par l'examen des diverses parties de la synthèse bonaventurienne. Après avoir passé en revue Dieu (évidence de son existence; idées et science divine, puissance et volonté, création), les anges, les corps inanimés et la lumière, les animaux et les raisons séminales, l'âme humaine (illumination intellectuelle, illumination morale; nature, grâce et béatitude) et montré que tout se tient dans cette doctrine, au point que les fragments n'en sont intelligibles que remis à leur place dans l'ensemble, M. Gilson émet cette conclusion hardie: « Si paradoxale que puisse sembler une telle assertion, nous estimons donc que c'est l'extrême unification de la doctrine qui la fait si aisément apparaître comme incomplète et mal ordonnée; il est plus économique de nier successivement la systématisation des détails que de penser chacun d'eux en fonction du système tout entier » (pag. 460).

C'est également pour n'avoir pas aperçu la logique interne du système que les historiens ont souvent mal jugé son importance historique. Si l'on se place au point de vue moderne et si l'on cherche une conception naturelle des choses, la philosophie de S. Bonaventure est inexistante, et c'est pour cela qu'il n'en est pas resté trace, au lieu que le thomisme était essentiellement moderne dès sa naissance, « en ce sens que, s'installant délibérément sur le terrain commun de la raison humaine, il faisait profession de dénouer les problèmes philosophiques par des méthodes communes à tous » (pag. 462). Mais il y a un autre point de vue, le point de vue médiéval, qui réduit toutes les sciences à servir la théologie, et ainsi la philosophie de S. Bonaventure, toute orientée vers la mystique, apparaît comme l'aboutissement d'un long mouvement dans lequel, après le temps de S. Bernard, ont travaillé Guillaume de S. Thierry et Isaac Stella, les Victorins, et surtout Alexandre de Halès, que continueront Mathieu d'Aquasparta, Jean Peckham, Eustache d'Arras, Guillaume de la Mare, Pierre-Jean Olivi, Jean Gerson. De ce point de vue, elle est, peut-on dire, la plus médiévale de toutes les philosophies, elle forme un ensemble qui soutient fort bien la comparaison avec le thomisme et le dépasse même à certains égards.

Nous ne pouvons ici que signaler la thèse défendue par M. Gilson; la discuter nous entraînerait trop loin. Reconnaissons au reste qu'elle est très brillamment exposée et qu'elle nous paraît juste. Sur plusieurs points, nous désirerions un supplément d'enquête; certains développements sont flous; mais il faudrait examiner si la faute en est à l'historien qui n'a pas pleinement réussi sa reconstruction, ou à son auteur qui n'était pas arrivé à la pleine clarté. Telle en particulier la fameuse théorie de l'illumination intellectuelle et son rapport avec la thèse, si claire à qui la sait entendre, de l'intellect agent de S. Thomas; telle aussi la question des raisons séminales, sur laquelle S. Thomas et les autres contemporains de S. Bonaventure étaient si loin déjà de la pensée augustinienne.

Mais ce dont nous voulons surtout féliciter M. Gilson, c'est son insistance à demander qu'on laisse à chaque Docteur sa physionomie propre. La tendance à la conciliation peut être bonne dans la pratique; quand il s'agit, non d'un parti à prendre, mais de la vérité à trouver, vérité doctrinale ou vérité historique, les conciliations embrouillent et faussent. S. Thomas et S. Bonaventure, en grands saints qu'ils étaient, ont dû mettre dans leurs rapports la plus délicate charité; il reste qu'ils ont défendu des doctrines radicalement différentes, et qu'ils

se sont critiqués fort rudement. S. Bonaventure savait parfaitement qu'elle était de S. Thomas, et considérée par lui comme un point capital de son système, cette thèse de l'unité de forme substantielle dont il disait: « *Insanum est* dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta » (cit. pag. 32). S. Bonaventure a très bien compris, semble-t-il, en quoi consistait la révolution qu'inaugurait le thomisme en constituant la philosophie comme une science pouvant se développer sans le secours de la foi, et il l'a jugée sévèrement; il l'a même attaquée sans ménagement. Ce n'est pas inconsciemment qu'il a soutenu dans leur sens des positions augustiniennes que S. Thomas abandonnait, donnant un autre sens aux formules qu'il conservait. Les synthèses des deux grands Docteurs sont foncièrement différentes; on pourra le regretter; il serait vain de le dissimuler. Le thomisme l'emporte-t-il sur le bonaventurisme? C'est là une tout autre question. M. Gilson ne risque pas un pareil jugement de valeur; il émet seulement aux dernières pages de son livre quelques considérations qui semblent tendre pour le moins à tenir la balance égale; elles ne nous paraissent pas des plus convaincantes et nous ne croyons pas que le succès du thomisme puisse s'expliquer uniquement par des considérations historiques.

5. Mgr Hoenning O'Carroll, Professeur de philosophie au Séminaire Romain de S. Jean de Latran, reprenant dans un sens un peu élargi le vocable ancien, nous donne une « question disputée » *De terra et caelo* [1], qui est un résumé très condensé de toute la Cosmologie. La raison de ce titre inusité est donnée dans une brève introduction: faisant sienne une idée jadis émise par le P. Guido Mattiussi, S. I. (*Fisica razionale*, Milano, 1896, pag. 362), l'auteur voit dans l'éther cosmique, dont la Physique affirme l'existence et proclame l'incorruptibilité, l'équivalent de la substance céleste des anciens; traiter des corps pondérables et impondérables, c'est donc, conclut-il, traiter de la terre et du ciel.

Mgr Hoenning est très attaché à la doctrine traditionnelle; il appuie généralement ses dires de textes de S. Thomas. Il le suit même si fidèlement que le lecteur se demande d'abord le but précis d'une publication si « classique ». Serait-ce que les livres modernes sont, au

[1] Sac. Aemilius Hoenning O'Carroll, Philosophiae Magister, *Quaestio disputata De terra et caelo* (« Lateranum », Pubblic. del Pont. Seminario Romano Maggiore). Roma, Pont. Sem. Rom. Magg., 1924, in-8°, 87 pag. L. 7.

gré de l'auteur, trop prolixes ou trop voisins du concret? Le fait est que, loin de redouter les formules concises, voire abstruses, il semble au contraire les affectionner, au point de rendre la lecture de ces pages plus difficile peut-être qu'il ne conviendrait. Quelques façons de parler causent même une certaine perplexité. Ainsi, peut-on dire que la quantité « advenit actui existentiae » (pag. 30)? *post actum existentiae*, soit! mais non *à* cet acte, car celui-ci, comme le répète souvent S. Thomas, est *dernier*, non susceptible de déterminations ultérieures; c'est à l'essence que surviennent de telles déterminations. — L'essence de la quantité est-elle bien d'individuer le corps (pag. 32)? n'est-elle pas plutôt, comme a toujours dit l'école thomiste, d'*étendre* le corps, de lui donner des parties différant par leur position dans le tout, et, grâce à cette différence, fondement d'altérité, rendant l'individuation possible? aussi bien j'avoue ne pas comprendre la solution donnée dans la thèse XXIX pour la « signatio materiae » (pag. 41). — Faut-il dire qu'il y a deux modes de multiplication des formes, par réception dans des sujets de nature diverse et par réception dans des parties diverses d'un même sujet (pag. 41)? à la place du premier mode indiqué, je mettrais avec S. Thomas la détermination d'une même forme générique par des différences diverses (*De ente et essentia*, c. 5). — Il est affirmé (pag. 62) que « qualitas passibilis essentialiter in actione consistit »: cette thèse est bien difficile à défendre, et l'auteur me paraît répondre insuffisamment à l'objection qu'il tire lui-même (pag. 64) des paroles de S. Thomas faisant de la qualité « principium actionis ». — Pour prouver que les éléments ne sont pas *seulement* en puissance dans le mixte (pag. 73), l'auteur allègue qu'une même puissance ne peut avoir en même temps deux actes et conclut (de quel droit?) que la matière du mixte *n'est pas* en puissance aux formes des éléments; il est ainsi conduit à se contenter d'un concept assez vague de la permanence virtuelle.

Mais voici apparaître la véritable originalité du livre. De sa thèse que la matière du mixte n'est pas en puissance aux formes des éléments, et de ce que les éléments sont au mixte ce que l'imparfait est au parfait, l'auteur tire (comment?) cette conséquence inattendue qu'il faut admettre un terme commun auquel et les éléments et le mixte sont en puissance (pag. 74), et il déclare, à la page suivante, que ce terme commun est l'éther, ou, comme il dit, le ciel. La forme du ciel satisfaisant pleinement la potentialité de la matière, le ciel est immuable et n'a plus aucune propriété procédant de la quantité (pag. 76). De là cette thèse finale: « Universa corpora caelestia in

caelum substantialiter mutabuntur » (pag. 84). Ces assertions n'ont sans doute rien de dangereux; mais je doute qu'elles soient de nature à recommander les doctrines scolastiques auxquelles, si sagement, le distingué professeur donne toute sa confiance.

6. Déjà le « Gregorianum » a signalé quelques-unes des traductions allemandes récentes publiées par la librairie Félix Meiner, de Leipzig, dans sa précieuse *Philosophische Bibliothek.* En 1922 ont encore paru l'*Apologie de Socrate,* de Libanius, traduite par Otto Apelt [1] et une quatrième édition du *Court Traité* de Spinoza, traduit et annoté par Carl Gebhart [2]. De 1923 nous avons reçu les *Fondements d'un système de philosophie* de Christopher Jacob Boström, traduits par Reinhold Geijer et Hans Gerloff [3]. Après une Préface racontant l'histoire de cette traduction, vient une assez longue étude sur Chr. J. Boström, « philosophe national de la Suède » et une liste de ses écrits, puis la traduction des deux principaux ouvrages de cet auteur, *Grundlinien zur Propaedeutik der philosophischer Staatslehre* et *Grundlinien zur philosophischen Staatslehre,* si étroitement apparentés, comme le titre lui-même l'indique, que le second est venu tout naturellement s'insérer entre le deuxième et le troisième chapitre du premier. Boström, né lorsque Kant était à la fin de sa carrière, a vulgarisé dans les pays scandinaves les doctrines de l'idéalisme allemand; les éditeurs expriment leur satisfaction de l'intérêt que trouve en Allemagne sa philosophie.

Plus importante pour nous est une nouvelle traduction du *Guide des égarés* de Maimonide par M. Adolf Weiss [4]. Ce livre intéresse au plus haut point les disciples de S. Thomas, qui savent avec quel soin leur Maître l'a étudié, en a réfuté les erreurs, mais s'en est aussi inspiré à l'occasion. Sur les origines de la philosophie juive, son état au temps de « Rabbi Moyses », la vie et l'œuvre de celui-ci, M. Weiss nous donne une longue introduction de trois cents pages; les conclu-

[1] LIBANIUS, *Apologie des Sokrates,* übers. u. erläutert v. OTTO APELT. (Philos. Bibliothek, B. 101). Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, XIX-100 pag.

[2] SPINOZA, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück,* 4e Aufl. (même coll., B. 91), 1922, XXVIII-156 pag.

[3] CRISTOPHER JACOB BOSTRÖM, *Grundlinien eines philosophischen Systems,* in deutscher Uebersetzung mit Einleitung u. Anhang hrg. v. R. GEIJER u. H. GERLOFF, (même coll., B. 30), 1923, XXXIX-300 pag.

[4] MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen,* ins deutsche Uebertragen u. mit erklärenden Anmerkungen versehen v. ADOLF WEISS. Erstes Buch (même coll., B. 184 a), 1923, CCCXXII-394 pag.

sions de Munk y sont reprises, contrôlées et complétées à l'aide des abondants travaux parus depuis. L'érudition historique du traducteur est très vaste; par contre il ne semble pas avoir eu le loisir de pénétrer profondément dans la connaissance de l'aristotélisme, ni par suite dans la doctrine philosophique de Maimonide; d'autres pourront faire ce travail à l'aide des excellents matériaux qu'il leur fournit.

7. On s'est longtemps plaint du petit nombre d'ouvrages traitant les questions importantes de la philosophie scolastique d'une manière plus approfondie que ne font les manuels scolaires. Cette plainte devient de moins en moins justifiée, et l'on ne saurait trop s'en réjouir. L'*Essai critique sur l'hylémorphisme* du P. Descoqs [1], en particulier, traite de façon très complète et très moderne les questions principales de la Cosmologie scolastique, groupées autour du problème central, celui de la composition de matière et de forme.

L'auteur étudie d'abord l'argument tiré des mutations substantielles, soit dans les corps inorganiques, soit dans les vivants; il le rejette comme enfermant une pétition de principe: loin d'établir l'hylémorphisme, les mutations substantielles sont au contraire, selon lui, une interprétation des faits en fonction de cette doctrine. Puis sont examinés les arguments tirés de la théorie de l'acte et de la puissance: deux doctrines appartenant à cette théorie constituent la base de ces arguments, la limitation de l'acte par la puissance, qui serait la seule explication de la multiplicité numérique des individus dans l'espèce, et l'individuation des formes par la matière, simple application de la thèse précédente. Ces doctrines, au jugement du P. Descoqs, ne sont pas solidement prouvées; impossible par conséquent de leur emprunter des arguments qui emportent la conviction. Viennent ensuite les preuves « positives », celles que défend l'auteur, l'une tirée du continu (la potentialité qu'inclut ce qui est divisible, exige une dualité de principes constitutifs), l'autre tirée des deux groupes irréductibles de propriétés des corps, l'inertie et l'activité. Une quatrième partie, fort courte, présente quelques conclusions sur « *Science et hylémorphisme* » et sur « *Mouvement et composition de substance et d'accidents* ». Enfin de copieux *Appendices* viennent encore augmenter cette richesse de contenu: les uns reprennent des questions touchées incidemment dans le cours de l'ouvrage (*Science et Philosophie, — Composition hylémor-*

[1] Pedro Descoqs, S. I., Professeur au Scolasticat de Jersey, *Essai critique sur l'hylémorphisme* (« Bibliothèque des Archives de Philosophie »). Paris, Beauchesne, 1924, in-8°, 413 pag. Fr. 27.

phique et distinction d'essence et d' « esse », — *Matière prime et accidents eucharistiques*, — *La connaissance et le mouvement*), d'autres ont un caractère polémique (*Réponse à M. Balthasar sur le « Valde ruditer » de S. Thomas*, — *Réponse à M. Thomson sur l'unicité de forme dans le vivant*), un dernier est une utile *Note bibliographique* portant sur trois sujets de Cosmologie.

De longs articles de la Revue de Philosophie ont déjà fait connaître les idées de l'auteur. On les retrouvera précisées et complétées dans le présent volume. Pour mon compte j'ai retrouvé, et non amoindri, dans la lecture de l'ouvrage, l'intérêt que j'avais trouvé dans la lecture des articles. J'estime qu'il y a sérieux profit à lire, non seulement les pages où l'auteur construit, mais encore, du moins si l'on n'est plus à la période de première initiation, celles où il détruit. Excellente est, à mon avis, la construction des deux arguments « positifs »; j'avais jadis élevé ici même [1] des doutes sur la valeur du second, tiré de l'opposition des propriétés actives et passives, du moins comme on le propose souvent, sans assez se soucier de déterminer la passivité propre des corps, qui comporte une altération; sans attendre les critiques que m'adresse le P. Descoqs, je m'étais efforcé depuis de trouver à l'argument une forme meilleure, et j'ai eu la joie de constater que mes résultats rejoignaient exactement les siens.

Quant aux pages de destruction, qui sont les plus nombreuses, elles appelleraient bien des réserves. Ce serait peut-être pour moi un devoir, plus encore qu'un droit, de m'essayer à formuler complètement ces réserves, puisque je suis là pris à partie presque à chaque tournant de route et, en somme, sous des éloges que je ne mérite pas, accusé de me payer de mots et de cultiver la pétition de principe. Pour ne pas fatiguer le lecteur, je me limiterai à quelques points plus saillants.

Le P. Descoqs se scandalise fort (pag. 137) de ce que j'ai écrit jadis [2], au sujet du principe de la limitation de l'acte: je déclarais n'en avoir pas l'évidence, mais considérer comme très possible qu'un autre l'eût. — « Procédé pseudo-intuitif, déclare le P. Descoqs, et, pour une part, d'auto-suggestion dont nous ne connaissons que trop d'exemples funestes » (pag. 137). Et un peu plus loin (pag. 138): « Il ne suffit pas de dire: « c'est évident », il faut pouvoir le montrer et à soi et aux autres, et rendre ainsi raison de l'évidence comme de

[1] « Gregorianum », I (1920), pag. 101.

[2] *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte*, dans « Revue de Philosophie », 1919, pag. 129-156.

la certitude spontanée... Le seul signe qui permette de reconnaître, dans la réflexion, que l'on n'est pas victime des apparences et que l'on a bien cette évidence formelle, est ce que S. Thomas appelle la *reductio ad prima principia* ». — Fort bien! mais quels sont ces *prima principia*? les a-t-on jamais dénombrés? n'est-il pas possible qu'un principe soit « premier », c'est-à-dire affirme d'un sujet sa *propria passio*, et que ce rapport soit perçu par un esprit qui a des termes une connaissance suffisante, alors qu'un autre esprit, faute d'une telle connaissance, ne le perçoit pas? Ce que j'ai dit n'est qu'une banale application de la distinction, commune chez les Scolastiques, entre *principia per se nota quoad omnes* et *principia per se nota quoad solos sapientes:* cette « sapience » n'est pas *in indivisibili;* on peut être très éclairé sur un point et l'être moins sur un autre. En vérité je ne vois pas qu'il y ait lieu de s'en effaroucher ni de crier au subjectivisme! Le P. Descoqs ne manque pas d'objecter, que les « thomistes » sont fort peu d'accord entre eux, même sur les *pronuntiata maiora* de leur Maître, qu'ils déclarent volontiers évidents, et que donc certains au moins se grisent d'une pseudo-évidence. — Mais, lui répondrai-je d'abord, toute erreur ne vient-elle pas d'une pseudo-évidence, qu'elle porte sur un principe premier ou sur la conclusion d'une démonstration? et le fait trop bien constaté de l'erreur frappe-t-il de suspicion toutes nos certitudes? Et puis, est il bien vrai que les thomistes soient ainsi en désaccord sur les *pronuntiata maiora*? en trouvera-t-on beaucoup qui ne donnent une entière adhésion aux fameuses vingt-quatre thèses proposées par la S. Congrégation des Etudes, ou qui ne les considère comme vraiment centrales dans le système? La lecture des périodiques qui défendent les doctrines thomistes donne une autre impression.

Parmi les principes sur lesquels s'exerce la critique du P. Descoqs, deux surtout sont importants: celui de l'unicité de forme et celui de la limitation de l'acte par la puissance. Le premier est fort imparfaitement exposé, pag. 78: « Le principe formel et substantiel d'unité dans l'être est ce qui le constitue tel et pas autre, ce qui le spécifie, ce qui le fait être ce qu'il est, ce qui rend compte de *toutes* ses propriétés comme de son activité. Dès lors, tout ce qui survient, tout ce qui s'ajoute à l'être constitué par sa forme substantiellement un et déterminé, ne peut lui survenir que d'une manière accidentelle... ». Dans l'argument ainsi présenté, il sera facile de découvrir une pétition de principe. Mais il en sera autrement si l'on dit: Le principe formel substantiel est ce qui, survenant à la matière, la constitue sus-

ceptible de recevoir l'existence et de devenir ainsi *ens quod;* cette existence que ni la matière, ni la forme seule ne pouvaient recevoir parce qu'elles n'étaient encore que des principes d'être, *quibus ens* (expression bien plus exacte que *entia quibus*), c'est l'*esse simpliciter*, l'existence qui constitue l'être: cette existence une fois reçue, il n'est plus possible de la recevoir, il n'y a plus place que pour des *esse secundum quid,* constituant non l'être tout simplement, mais l'être tel, blanc, sage, etc. [1]. En vérité, je ne vois pas comment on échappe à la force de cet argument. Il est bien en connexion avec la distinction d'essence et d'*esse*, mais, loin de la supposer, l'exige, constituant ainsi un argument nouveau, d'ordre physique, en faveur de cette thèse. Au reste, il est étrange de voir opposer ici à la thèse thomiste la thèse « albertine », qui, comme beaucoup d'autres, propres au Docteur « universel », est une position provisoire, suggérée par une synthèse métaphysique encore très imparfaite et manquant de netteté.

Quant à la limitation de l'acte, j'aurais à en dire bien davantage. 1° Comment le P. Descoqs peut-il écrire que la démonstration de ce principe par voie d'analogie « au témoignage du P. Geny..., est bien celle que suit S. Thomas » (pag. 132), alors que j'ai écrit, précisément à l'endroit indiqué, que telle n'était pas ma pensée, qu'il y avait, à mon avis, non pas analogie, mais application aux divers cas d'un principe considéré comme certain, mais plutôt sous entendu qu'explicitement formulé, peut-être à cause de sa trop grande clarté? [2].

2° On ne peut soutenir que la démonstration de ce principe « suppose déjà prouvée et reconnue comme valable la composition hylémorphique des corps », qu'à la faveur d'une autre affirmation, très discutable, elle aussi, c'est à savoir que la doctrine d'acte et de puissance, loin de fonder l'hylémorphisme, est au contraire basée sur lui. Ainsi pense le P. Descoqs; mais l'histoire ne lui donne pas raison.

[1] Le P. Descoqs semble, pag. 367, contester que, selon la doctrine thomiste, chaque accident apporte à la substance une existence nouvelle, proportionnée à son essence; si je suis bien informé, très peu de thomistes ont nié cette thèse; pour s'embarrasser dans la difficulté de trouver un sujet à cette existence, qui devrait être comme à cheval entre la substance et son accident, il faudrait raisonner avec l'imagination et voir dans l'accident un *ens quod.*

[2] Au reste, j'ai inséré dans la nouvelle édition de Remer (*Ontologia*, 1925, pag. 39) un texte fort explicite, qui m'avait jusqu'ici échappé et qui dément l'affirmation parfois émise, que le fameux principe ne se trouve nulle part dans les œuvres du Docteur Angélique; c'est celui-ci: « Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva » *Comp. theol.*, c. 18.

Le fait qui a donné naissance à la doctrine d'acte et de puissance est certainement le *changement*, tel qu'il se présente dans le monde: il y a évidemment des changements *accidentels*, et il semble bien qu'il y en ait aussi de *substantiels;* les premiers conduisent à la distinction de substance et d'accident, qui sont déjà une puissance et un acte; l'interprétation obvie des seconds est la distinction d'une certaine matière et d'une certaine forme, lesquelles, soumises à une analyse soucieuse de l'unité substantielle de l'être, deviennent la matière première et la forme substantielle, puissance et acte dans un sens nouveau, analogue au premier. Enfin l'analyse de l'être limité, considéré comme tel, même abstraction faite de sa mobilité, conduit à le considérer comme composé d'une perfection et d'une limite, et ce nouveau criterium de composition de puissance et d'acte, plus général que le précédent, non seulement nous fait retrouver l'hylémorphisme, mais nous conduit à concevoir pour tous les êtres finis, dans un ordre nouveau, celui de l'être, et dans un sens analogue aux précédents, une puissance et un acte, l'essence et l'existence. Telle est la marche logique, qui ici coïncide avec l'ordre du développement historique [1].

3° Le P. Descoqs écarte assez dédaigneusement la justification du principe de la limitation de l'acte tirée du concept même de limite (pag. 141): à ceux qui requièrent une raison suffisante de la limite et déclarent ne pouvoir la trouver dans le concept même de la perfection comme telle, il oppose: « Pour nous, la limite dit formelle-

[1] Il est très vrai que la distinction d'essence et d'existence ne se rencontre pas chez Aristote. Mais le germe en était chez Platon, dans la théorie de la participation, et Platon, on ne saurait trop le répéter, est le vrai fondateur du péripatétisme, qu'Aristote n'a fait que dégager de la chimère des Idées subsistantes et transporter d'une poésie, belle assurément, mais peu propre à l'enseignement, dans une prose inimitable d'ordre et de concision. Mais dans cette opération délicate, il y a eu certaines mutilations malheureuses; en particulier le principe de la limitation et multiplication de l'un par le sujet récepteur est resté oublié: il a fallu le développement ultérieur du platonisme et sa fusion avec l'aristotélisme chez les Alexandrins, pour le réintégrer; par S. Augustin et Boèce d'une part, le Pseudo-Aréopagite et les Arabes d'autre part, il est arrivé aux Latins et S. Thomas n'a eu garde de l'exclure dans son épuration rigoureuse de ce qu'on appelle conventionnellement l'« augustinisme ». Il n'y a donc là nul *éclectisme;* S. Thomas a développé le péripatétisme *dans son sens,* il n'a accepté dans sa synthèse que les doctrines qui cadraient avec les principes fondamentaux établis au préalable; sa méthode diffère donc profondément de celle d'autres grands auteurs qui ont traité les questions chacune pour son compte et seulement après se sont préoccupés de les agencer. C'est dire que je ne puis me rallier aux vues émises par le P. Descoqs, pag. 354 et 359.

ment une déficience, une négation. Sans doute elle connote un sujet qu'elle affecte et on peut la dire réelle de la réalité même de l'être dont elle est la limite... Mais par elle-même et comme telle, elle n'est rien, absolument rien... Nous nions donc catégoriquement jusqu'à preuve du contraire, que l'opposition alléguée entre la positivité de l'acte et sa limite soit une opposition qui se présente à nous comme étant réelle et sous le même rapport » (pag. 141-142). La négation est en effet catégorique; est-elle justifiée? Tout aussi peu que cette négation tranchante: « Par elle-même et comme telle, elle (la limite) n'est rien, absolument rien ». C'est pourtant une réalité au sens qu'il ne dépend pas de mon esprit que tel être soit ou non limité. C'est si bien une réalité que Parménide, en la niant, arrivait à son absolu monisme: en effet le rien ne peut en rien limiter. On dit: La réalité de la limite est la réalité même de l'être. Si l'on entend que la limite n'est pas un être au sens fort, *ens quod,* composant avec un autre *ens quod* pour le limiter, rien de plus vrai; si l'on entend que la raison de limite ne s'ajoute pas à celle d'être comme une différence à son genre, c'est vrai encore; mais si l'on prétend que ce par quoi l'être est ce qu'il est, c'est cela même par quoi il n'est pas plus qu'il n'est, qu'il n'y a pas là deux principes constituant l'être limité *(quibus ens),* on enlève tout fondement, toute raison suffisante intrinsèque à la limitation. Il ne s'agit pas ici d'aspects différents d'un même être, de vues partielles prises sur lui par la considération exclusive de certains accidents ou virtualités, comme dans le cas des « degrés métaphysiques », il s'agit de l'être considéré en lui-même: cet être est limité, et il faut trouver *en lui* une raison de sa limite: qu'on veuille bien l'assigner!

J'avoue avoir été longtemps arrêté, devant l'admission pure et simple du principe de la limitation de l'acte comme absolument premier et immédiatement évident, par la distinction qu'on objecte souvent, entre la notion abstraite de l'acte et son être concret: évidemment, dit-on, la notion *abstraite* de l'acte ne contient plus aucune raison de limitation, mais cette raison se trouvait dans l'acte pris *au concret*, lequel *essentiellement* et *de soi*, à moins d'être rigoureusement infini, est limité. Soit; le concret est essentiellement limité, mais parce qu'il est *concret*, c'est-à-dire, reçu dans un sujet. En ce sens Dieu n'est concret d'aucune manière; l'essence angélique n'est pas un concret, et pour cela elle est infinie dans son ordre, elle est un pur degré de perfection doté de l'existence. L'objection est donc inexistante et franchement je n'en vois pas d'autre.

Le P. Descoqs en voit une, qui lui paraît décisive, dans l'analogie de l'être. Pour lui, on se le rappelle, le principe de limitation n'est qu'une induction fondée sur une extension par voie d'analogie d'un principe valant tout au plus pour les formes accidentelles. Or, si l'extension aux formes substantielles est pur postulat, l'extension à l'existence est radicalement impossible: « Car pareille thèse revient logiquement à faire de l'*esse*... une réalité métaphysique univoque... ». Et en voici la preuve: si l'*esse* est analogue, « l'application qu'on lui fera du principe ne pourra donc être, elle aussi, qu'une application analogue. Ce qui laisse complètement en suspens la question de savoir si la limitation d'un tel acte, analogue à l'acte qui est forme stricte, s'explique par sa réception dans une puissance subjective » (pag. 137). L'objection vaudrait si l'on passait d'un cas à l'autre (du cas des formes accidentelles à celui de la forme substantielle, de ce dernier à celui de l'existence) par un véritable *raisonnement d'analogie*, comme celui dont usent si fréquemment les sciences biologiques ou historiques: d'une certaine ressemblance on en conclut une autre, sans avoir démontré le lien nécessaire de celle-ci avec celle-là. Mais en métaphysique, il n'en est pas ainsi. Un cas particulier est l'occasion pour l'esprit d'*abstraire* des termes universels: si entre les termes ainsi abstraits il perçoit une relation, c'est que cette relation elle-même abstrait des contingences et est vraie absolument. Ainsi la considération de la limitation de ces actes que sont les formes accidentelles par leur réception dans cette puissance qu'est la substance, est pour l'esprit l'occasion d'abstraire les notions d'acte et de puissance, entre lesquels il perçoit la relation universelle: un acte, en tant que tel, ne peut être limité que par sa réception dans une puissance. Evidemment les autres cas sont analogues au premier; mais nier qu'une notion analogue puisse servir de moyen terme dans un syllogisme, ce serait aller droit à l'agnosticisme.

Mais voici que l'analogie même de l'être va être invoquée pour déclarer impossible la composition réelle d'essence et d'existence. « Quoi que l'on pense par ailleurs de la fameuse distinction dans les créatures... nous tenons pour certain et apodictiquement prouvé (!) qu'elle ne peut s'établir efficacement au moyen de la limitation nécessaire de l'*esse*, acte, *ratione sui* un et infini, par l'essence considérée comme non-être. L'argument ne conclurait que si l'*esse* ou existence, pris en lui même, dans la pureté de sa notion, était parfaitement *commun* à l'infini et au fini et disait dans le Créateur et la créature une perfection de soi univoque » (pag. 144). Où donc est justifiée cette af-

firmation tranchante? Si le concept d'être n'est qu'imparfaitement un, ou plutôt si le mot *être* signifie directement plusieurs concepts soutenant une proportion commune, et ne s'unifiant qu'en un concept confus, où donc est la difficulté? Ce concept unique confus, à cause de sa confusion même, ne dit ni limitation ni illimitation, mais des deux concepts en lesquels il se divise en se précisant, l'un est celui de l'être pur, et donc simple, infini, l'autre celui de l'être fini, mélangé de non-être, et donc composé [1].

Je dois mettre fin à cette trop longue récension. Je ne puis pourtant omettre de signaler une des conclusions de l'auteur, qualifiée, comme tant d'autres d'*apodictique*, mais, à mon avis, fort sujette à caution. Dans le chapitre « *Science et hylémorphisme* », après une excellente page sur « *Physique et Métaphysique* », qui revendique une certaine indépendance de celle-ci par rapport à celle-là, l'auteur présente « les mutations substantielles » et « l'unicité de forme » comme des théories simplement physiques, dont la solution dépendrait de l'expérience et, à ce titre, devrait être réservée peut-être pour longtemps encore. J'estime qu'il y a là une grave erreur; pour ce qui regarde l'unicité de forme, j'ai dit plus haut pourquoi, et la même raison

[1] Le fond du débat me paraît être dans la question traitée pag. 146. A la formule: « l'être en tant qu'être est infini », le P. Descoqs oppose, au nom même de l'analogie de l'être, celle-ci: « notre idée d'être en tant qu'être prescinde de la finitude et de l'infinitude comme telle..., le fini et l'infini doivent être considérés comme ses inférieurs..., son illimitation n'est pas une illimitation positive » (pag. 147), mais précisive. C'est ici que je crois voir une méprise. Certes je n'admets pas moins que le P. Descoqs l'analogie de l'être: il me renvoie à Cajetan pour la bien entendre: j'accepte d'autant plus volontiers que je ne connais pas d'auteur traitant mieux la question. On sait l'émoi qu'ont causé jadis (cf. la lettre au Ferrarais, éditée parmi les Opuscules de Cajetan sous le titre: *De conceptu entis*) et que causent encore (par exemple au P. Delmas en son *Ontologia*) certaines expressions du grand Cardinal, à saveur nominaliste (voir surtout dans son Commentaire du *De ente et essentia*, la q. II: Num ens et essentia significent *immediate* ipsa praedicamenta): pour lui, il n'y a pas à proprement parler *un* concept d'être, mais plusieurs (autant que de prédicaments, sans compter le concept, construit par nous, par lequel nous pensons l'être infini), lesquels sont seulement, comme il dit, *proportionaliter unum*, c'est-à-dire sont les termes d'*une* proportion; à la faveur de cette proportion, on peut sans doute parler d'*un* concept d'être, — et c'est lui qui nous sauve de l'agnosticisme de Maimonide, repris naguère par M. Le Roy — mais ce concept est essentiellement confus, flou, et, à vouloir le rendre distinct, on le brise en autant de concepts que l'être a d'inférieurs (Cf. De Backer, *De ente communi*, Paris, 1919, pag. 33 et 50).

exige que les mutations substantielles que présente l'expérience vulgaire, soient entendues au sens strict. Mais alors, que valent les objections des Physiciens et des Biologistes? Rien, parce que la distinction des substances échappe à leur compétence. Ils ne peuvent constater autre chose qu'une différence de propriétés dans les diverses parties d'un tout; ce tout est-il *unum per se*, ou seulement *per accidens*? y a-t-il entre ces parties hétérogénéité substantielle ou accidentelle? les deux hypothèses sont possibles (le vivant présente une manifeste hétérogénéité accidentelle); entre elles le physicien ne peut décider; les raisons physiques, il est vrai, inclineraient plutôt vers une distinction substantielle (distinction des atomes au sein de la molécule, des électrons circulant dans l'éther qui entoure le noyau...), mais le philosophe, interprétant le fait *certain*, plus certain que toute expérience de laboratoire, de l'*unité de nature* (l'existence de *types* fixes, discontinus, récurrents, et donc naturels, ne fait doute pour personne), en conclut nécessairement l'unité substantielle des parties [1].

Il me faut laisser bien d'autres observations, que m'a suggérées la lecture de l'*Essai sur l'hylémorphisme* [2]. Je n'ai pas même pu, en ces quelques pages, répondre à toutes les objections que me fait l'auteur [3].

[1] C'est ainsi, ce me semble, que doit être présenté l'argument des mutations substantielles en faveur de l'hylémorphisme; inutile de découvrir dans le composé des propriétés véritablement nouvelles: il suffit de constater l'existence d'un *type* naturel nouveau. L'argument ainsi présenté n'est pas simplement probable, il donne certitude.

[2] Qu'il me soit permis d'indiquer encore brièvement un point qui a son importance. Le P. Descoqs pose en principe que la quantité ne peut être dite *quanta*, pas plus que la blancheur ne peut être dite blanche; aussi laisse-t-il sans solution l'objection contre les accidents eucharistiques, tirée de ce qu'on ne conçoit pas une extension sans chose étendue, une saveur sans chose sapide, etc. (pag. 362-368). Je crois qu'il suit rigoureusement des principes de S. Thomas sur la quantité que celle-ci peut être dite *quanta;* c'est d'ailleurs la seule forme qui soit dans ce cas; ce privilège, qui lui vient de sa nature propre, est le même qui fait d'elle le principe de l'altérité, c'est-à-dire en somme la raison dernière de l'individuation. Je citerai seulement ce texte du Docteur Angélique: « Quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subiiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et *quantitatem* et *quantam*, et *magnitudinem* et *magnam*. Et ideo cum sint ibi (dans l'Eucharistie) dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum. De aliis autem accidentibus planum est quod est ibi aliquid album, quia albedo est ibi in subiecto » *In IV^m Sent.*, d. XII, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 2^m.

[3] Pas même pour défendre mon explication du « Valde ruditer... », que je continue à regarder comme bien plus acceptable que celle du P. Descoqs.

Mais si l'ouvrage est aussi suggestif, c'est qu'il est plein de choses, et, comme je le disais au début, fort intéressant. Au surplus si les critiques que l'auteur adresse à qui ne pense pas comme lui, sont formulées d'une manière un peu trop absolue, qui arrête plutôt l'adhésion qu'elle ne la favorise, si elles semblent trahir certains préjugés involontaires, elles laissent voir surtout un vrai désir de promouvoir l'enseignement philosophique et un très louable souci de la vérité.

PAUL GENY S. I.

RECENSIONES

L. GRAMATICA e D. G. CASTOLDI. — **Manuale della Bibbia.** Milano, Hoepli, 1924, in-16°, xx-700 pag. L. 16,50.

È stato ottimo divisamento quello dell'illustre bibliotecario dell'Ambrosiana, mons. prof. L. Gramatica, coadiuvato in ciò dal prof. dott. sac. G. Castoldi, di non ristampare nella collezione Hoepli il Manuale della Bibbia pubblicato da G. M. Zampini, ma di darcene uno nuovo e veramente ben fatto. Diciamo ben fatto, perchè quantunque piccolo di mole nulla gli manca per meritare una tal qualifica.

Non solo invero il chiarmo A. ci ha dato una succinta introduzione a tutti e singoli i libri del V. e N. Testamento, ma anche il succo di quanto si contiene nelle altre discipline del campo biblico. — Premessa una breve esposizione sulle denominazioni e divisioni della S. Scrittura, ci vengono presentate le dottrine fondamentali della Ispirazione biblica, dei sensi e delle norme per bene interpretare i libri sacri; si tratta poi del Canone, dei testi originali e dei manoscritti più antichi del V. e N. Testamento; ci si offre in compendio la storia del popolo Ebreo fino ai tempi della venuta di Gesù C.; un trattatello di Geografia biblica, che comprende anche l'Egitto, Sinai, Siria, Mesopotamia, e tutte le Provincie dell'Impero Romano, attraverso alle quali S. Paolo passò nei suoi viaggi, ed infine anche un compendio di Archeologia biblica.

Indovinate poi ci sembrano le Appendici che il chiarmo A. ha posto alla fine di ogni trattatello, come lo schema di Lezioni di Scrittura che si sogliono per uso liturgico recitare dalla Chiesa latina nel

Messale e Breviario, sia di rito romano che ambrosiano, e le *Parasche* ed *Aftare*, che si leggono nelle Sinagoghe; le Appendici dei miracoli, Parabole ed Apologhi che occorrono tanto nel V. chè nel N. Test.; una ben fatta Armonia evangelica; i quadri sinottici di cronologia biblica, comparata coi principali avvenimenti dei grandi popoli dell'antichità; liste dei Sommi Sacerdoti, dei Presidi della Siria e Procuratori della Giudea fino alla distruzione di Gerusalemme, nonchè genealogie dei Tolomei, Seleucidi, Asmonei e discendenti della famiglia di Erode. Anzi neppur mancano brevi cenni sul calendario, i pesi e misure presso gli Ebrei e un elenco delle piante, animali, pietre ricordate nella Bibbia.

Può destar meraviglia il vedere come il chiarmo A. abbia potuto raccogliere e ben ordinare tanta materia in un libro di non più che 410 pag., del solito formato dei manuali Hoepli (in-16°), e la meraviglia cresce quando percorrendolo si nota come l'A. ha saputo ben compendiare le materie trattate, tralasciando le cose dubbie e scegliendo le indiscusse e fondamentali.

Mostra anche mons. Gramatica di ben conoscere i progressi che le discipline bibliche hanno fatto in questi ultimi tempi; accenna a nuove difficoltà sorte per la scoperta di antichissimi monumenti (vedi per es. l'Appendice sulla cronologia della Bibbia a pag. 27 seq.), o alle obiezioni che la recente critica razionalista muove contro l'autenticità del Pentateuco, Isaia, Daniele, etc. Nè vi è bisogno di accennare all'ortodossia delle dottrine; essa è in ogni questione quale può desiderarla il cattolico più ossequente agl'insegnamenti della Chiesa; anzi in tutte quelle questioni dove vi erano le autorevoli risposte della Commissione biblica, si è conformato strettamente ad esse. Se a tutto questo si aggiunge una veste tipografica corretta, bene scelta nella diversità dei caratteri e non priva di conveniente eleganza, si comprenderà quanto a ragione diciamo il presente Manuale veramente ben riuscito. Ce ne congratuliamo adunque vivamente con il chiarmo A. e ci auguriamo che la sua opera abbia un'amplissima diffusione.

SILVIO ROSADINI S. I.

F. MARIN-SOLA O. P. — **La evolución homogénea del dogma católico.** — Madrid, « La Ciencia Tomista », 1923, in-8°, 600 pag.

Ut cl. Auctor lectorem praemonet (n. 11), in hoc opere habentur ordinatius et brevius in unum collecta, quae de hoc argumento idem tradiderat ab anno 1911 in ephemeride: « La Ciencia Tomista ».

Intentum vero R. P. Marín-Sola eiusmodi est: quomodo intra terminos doctrinae catholicae evolutio dogmatis admitti possit ac debeat. Intra terminos, inquam, doctrinae catholicae; distincta enim evolutione in transformisticam (qua dogma substantialiter mutatur) et homogeneam (qua dogma manet substantialiter idem), de hac postrema quaestio instituitur (n. 1-15); id est, de progressu seu evolutione dogmatis in eodem sensu, eademque sententia, ut fert doctrina Lirinensis a Conc. Vaticano, ut sic dicam, canonizata (n. 17-21).

Doctrina autem R. P. Marín-Sola in summa haec est:

Si depositum revelationis consideratur ut est in mente divina, manifestum est nullam eius evolutionem admitti posse (n. 56). Quid simile dicendum est de eodem deposito ut fuit cognitum ab Apostolis (n. 57); quippe qui per lumen a Deo infusum illud intellexerint longe perfectius quam tota Ecclesia usque ad consummationem saeculorum poterit intelligere et explicare.

Si autem idem illud depositum inspiciatur prout ab Apostolis traditum est Ecclesiae, tunc potest esse locus evolutioni cuidam; etenim Ecclesiae non est communicata illa perfectissima cognitio quam Apostoli habuerunt de revelationis deposito; est tamen in Ecclesia magisterium infallibile ac perpetuum, vi cuius potest, Spiritu Sancto assistente, explicare seu evolvere quae in praedicto deposito inveniuntur implicita (n. 58).

Quandoquidem hoc depositum clausum est cum Apostolis, ipsum in se augeri non potest. Quia vero Ecclesia ex hoc deposito haurit dogmata fidei, seu veritates a Deo revelatas et ab eiusdem Ecclesiae magisterio propositas ut fide divina credendas, exinde oritur sequens quaestio: Possuntne ab Ecclesia definiri ut fidei dogmata ea tantum quae in deposito revelationis formaliter seu immediate continentur, an etiam praeterea ea quae continentur virtualiter seu mediate? [1]. Si primum, nulla dari potest evolutio; si alterum, locus est evolutioni dogmatis (n. 59).

Prius autem quam huic quaestioni respondeatur, explicandum est quid sibi velit continentia formalis unius propositionis in alia, quid virtualis; quod R. P. Marín-Sola sic declarat:

Dicitur aliqua propositio contineri in alia formaliter, cum ad eam, priore cognita, cognoscendam vel nullo indigemus discursu sed sola inspectione terminorum; vel indigemus quidem discursu sed improprie dicto et tantum ordinato ad detegendam formalem terminorum significationem (n. 61 et 63).

[1] Advertit cl. auctor (n. 60) semel pro semper, *formale* et *immediatum* idem esse cum agitur de hac materia; idem quoque esse *virtuale* et *mediatum.*

Dicitur vero aliqua propositio contineri in alia virtualiter, cum ex alia derivatur per verum atque strictum ratiocinium (n. 62, 63). Ad ratiocinium autem stricte sumptum non requiritur ut nova formula aut conclusio realiter distinguatur ab ea unde deducta est, sed sufficit distinctio rationis cum fundamento in re (n. 62, 64). Porro, ratiocinium debet esse eiusmodi, ut conclusio deducatur ex praemissis necessitate metaphysica, nec sufficiat sola necessitas aut connexio physica.

Unde illa tantum dicuntur virtualiter revelata, quae ex formaliter revelatis derivantur et vero ac proprio ratiocinio, et praeterea tali, ut detur connexio metaphysice [1] necessaria inter veritatem revelatam et conclusionem exinde deductam (n. 103 sq.). Et hae veritates appellantur *conclusiones theologicae*. Si autem aliqua propositio inferatur ex veritate revelata per connexionem mere physicam, eiusmodi propositio nequit dici *conclusio theologica*; perfectio enim scientiae theologicae non patitur ut ad dignitatem conclusionis theologicae evehantur illae propositiones, quae cum veritatibus revelatis sola connexione physica connectuntur. Unde ex eo quod formaliter revelatum sit Christum esse hominem, nequit inferri per modum conclusionis theologicae virtualiter revelatae ipsum esse actualiter risibilem; quia ex essentia hominis non fluit necessitate absoluta et metaphysica nisi risibilitas radicalis, non vero risibilitas actualis. Quod si sumamus hominem in statu connaturali, id est, verum hominem atque integrum, tunc certe sequitur inde absoluta necessitate risibilitas formalis seu actualis (n. 90, 91, 116 simul cum n. 45 sq.).

Est autem recte advertendum, in sententia R. P. Marín-Sola non sufficere ad rationem conclusionis theologicae ut aliqua veritas metaphysice cum alia connectatur *quoad se*, sed insuper requiri ut connectatur *quoad nos*. Sic Trinitas Personarum necessitate absoluta connectitur *quoad se* cum unitate essentiae in divinis, sed non *quoad nos*. Unde cognita unitate essentiae nullo modo possumus inferre per modum conclusionis theologicae Trinitatem Personarum, sed ad hanc cognoscendam nova revelatione indigemus (n. 32 in nota, et n. 516).

Quibus positis, evolutionem dogmatis cl. auctor hoc modo explicandam censet:

1) Nulli dubium est quin Ecclesia definire possit ut fidei divinae dogmata quaecumque in deposito revelationis formaliter continentur. Quod tamen non sufficit ad explicandam evolutionem, quae nequit ha-

[1] Nonnumquam vox: *metaphysica*, ex mendo typographico scribitur: me*tha*physica. Sic n. 53, 73, 439, 499, 515 in fine.

beri nisi ubi aliquid virtuale aut implicitum evolvitur seu explicatur (n. 59).

2) Quoad virtualiter revelata, ea considerari possunt, vel antequam ab Ecclesia definiantur, vel post Ecclesiae definitionem. In primo statu non pertinent ad fidem divinam, sed sunt *conclusiones theologicae* (n. 121 ad 128). In altero autem statu, id est, post Ecclesiae definitionem, evadunt de fide divina et vera fidei dogmata formaliter revelata (n. 129 sq. et 157 sq.). Ratio est quia auctoritas Ecclesiae ea infallibiliter definientis, aequivalet ipsi auctoritati divinae (n. 175, 176, 251).

3) Ergo omnes conclusiones theologicae, ad quas facta dogmatica reducuntur, possunt ab Ecclesia definiri ut de fide divina, ideoque possunt fieri fidei dogmata (n. 87, 295, 297, 318, 324, 518). Ubi in memoriam revocandum est, ad mentem cl. auctoris eas esse tantum conclusiones vere theologicas, quae ex formaliter revelatis derivantur absoluta et metaphysica necessitate; et huiusmodi tantum conclusionibus competit ut definiri possint ab Ecclesia et sic evadere de fide divina. Quid vero dicendum de illis propositionibus quae ex formaliter revelatis deduci possunt sola necessitate physica? Eiusmodi propositiones non sunt conclusiones theologicae, neque possunt ab Ecclesia infallibiliter definiri (n. 89 sq.; 99 sq.; 328 sq.). Sic, ut loquamur de risibilitate hominis formali seu actuali, non vero de radicali risibilitate, ea non deducitur absoluta et metaphysica necessitate ex nuda essentia hominis. Quare ex eo quod formaliter revelatum sit in Christo Domino dari naturam seu essentiam humanam, nequit inferri ut conclusio theologica, neque etiam potest definiri ab Ecclesia, eius risibilitas actualis; potest autem eiusmodi risibilitas actualis definiri, si dicatur formaliter revelata non solum natura humana Christi secundum praedicata mere essentialia, sed etiam natura humana Christi integra atque perfecta. Sic cl. auctor locis citatis et etiam alibi; ex. gr. n. 347.

4) Fides ecclesiastica ut a fide divina distincta, non debet admitti (n. 225 sq. et 238 sq.). Ratio est clara ad mentem R. P. Marín-Sola. Etenim, ut dictum est, ipse defendit conclusiones theologicas evadere de fide stricte divina, postquam ab Ecclesia infallibiliter definitae sunt. Quo admisso, nequit esse locus fidei ecclesiasticae prout a fide divina distinctae.

5) Haec evolutio dogmatis, per quam conclusiones theologicae transeunt in fidei divinae dogmata per definitionem Ecclesiae, non est mere subiectiva, nec mere obiectiva, sed subiectivo-obiectiva (n. 179, 180). Quamvis autem dici possit subiectivo-obiectiva, est tamen formaliter subiectiva (n. 182 et 306; ubi haec evolutio dicitur simpliciter subiec-

tiva, sed obiectiva secundum quid). Est praeterea homogenea, quia mere tendit ad explicandum id quod in revelationis formalis deposito implicite continetur (n. 183 sq.; et n. 299 ad 351 in solutione difficultatum; videatur etiam n. 520).

Haec doctrina sic intellecta, eaque sola, plene respondet historiae dogmatum (n. 178); quod cl. auctor probare contendit ex multiplici exemplo propositionum quae in revelationis deposito ab ipso censentur contentae mere virtualiter, et nihilominus post definitionem Ecclesiae evaserunt fidei divinae dogmata (n. 210 ad 212). Idipsum probat ex doctrina traditionis et optimorum theologorum, duce S. Thoma (n. 253 ad 448; n. 449 quaestio specialis instituitur de mente Melchioris Cani, cuius auctoritatem pro se invocat Marín-Sola).

Difficultates late solvit in multis locis (n. 299 ad 351; 465 ad 490; et 491 ad 519); in quarum solutione necessario repetenda erant fere omnia in decursu operis iam saepe inculcata.

Si quaeratur quodnam sit praecipuum doctrinae caput in hoc egregio opere cl. auctoris, illud videtur ab ipso reponi in ratione intelligendi divisionem revelatorum in formaliter et virtualiter revelata, in qua re contendit Marín-Sola non parvam confusionem inductam esse a P. Suarez. Qui cum revelata primo diviserit in formaliter et virtualiter revelata, postea formaliter revelata subdivisit in explicite et implicite revelata. Ad formaliter explicite revelata pertinent, quae immediate continentur in deposito revelationis, quin ad ea detegenda vero ratiocinio opus sit. Ad revelata autem formaliter implicite, ea omnia quae cum immediate revelatis nexu metaphysice necessario connectuntur, ab eisque deduci possunt ratiocinatione metaphysice evidenti (sic Suarez secundum Marín-Sola, n. 73, 74). Haec omnia ad fidem divinam pertinent in doctrina Suarezii etiam ante definitionem Ecclesiae, eisque theologus adhaerere potest assensu fidei divinae, dummodo ratiocinio evidenti ea sibi innotuerint (ib.).

Quaenam vero sunt ad mentem Suarezii virtualiter revelata? Ea tantum, ait Marín-Sola, quae ex formaliter revelatis deducuntur connexione non metaphysice, sed tantum physice necessaria. Sic revelata formaliter essentia, censetur ad mentem Suarezii virtualiter revelata risibilitas actualis, quippe quae ex essentia sequatur necessitate physica. Haec virtualiter revelata ante definitionem Ecclesiae non possunt credi fide divina, sed accipiuntur tantum per modum conclusionis theologicae; sed post Ecclesiae definitionem evadunt de fide divina; *quia quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur*, ut habet Suarez, *de fide*, disp. 3, sect. 11 n. 11 (apud Marín-Sola, n. 74 ad 79).

Quomodo haec differant a sententia quam propugnat cl. auctor, satis manifestum est. Nam primo negat Marín-Sola conclusiones ex revelatis deductas sola evidentia physica esse definibiles ab Ecclesia; idque ea de causa, quia non sunt vere conclusiones theologicae; etenim ad rationem conclusionis theologicae illa tantum pertinent secundum ipsum, quae ex deposito revelationis deducuntur nexu metaphysice necessario. Negat secundo sive contra Suarez, sive etiam contra alios (n. 85) conclusiones theologicas sic intellectas posse fide divina credi antequam ab Ecclesia definiantur, utique autem post definitionem Ecclesiae. Censet nimirum Marín-Sola, auctoritatem Ecclesiae infallibilem ita esse necessariam ad fidem nostram, ut sine illa non possimus habere nec fidem catholicam, neque etiam divinam (n. 135 sq.; praecipue n. 143 sq.).

Aliunde vero admittit cl. auctor, conclusiones theologicas, quae ante definitionem Ecclesiae non pertinent ad fidem nisi virtualiter, per definitionem Ecclesiae fieri formaliter atque immediate de fide divina, ut supra diximus. Quare convenit cum Suarez in hoc principio stabiliendo: aliquam propositionem quae ante Ecclesiae definitionem non est de fide immediate divina, nec proinde formaliter revelata, per Ecclesiae definitionem evadere immediate et formaliter revelatam.

Iamvero, in hoc videtur consistere substantia rei, ut fatetur ipse Marín-Sola (n. 307). Ubi loquendo de sententia Ioannis a S. Thoma, ait secundum hunc theologum: *a*) utrum conclusiones theologicae de fide divina dicendae sint necne, non posse decidi nisi eas considerando ante vel post definitionem Ecclesiae; *b*) ante definitionem Ecclesiae conclusiones theologicas non pertinere ad fidem divinam, sed ad scientiam theologicam; *c*) post definitionem vero Ecclesiae, eas pertinere ad fidem divinam. Tum vero subdit Marín-Sola (ib., paulo inferius): « Admite nuestro objetante esas cinco afirmaciones, y en especial las tres primeras [1], y muy particularmente la tercera, de la cual dice Juan de Santo Tomás: *Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae*? Si las admite, estamos conformes en todo lo sustancial, y solamente resta una imprecisión de nomenclatura sobre los nombres de *inmediato* y *mediato*, imprecisión que data de Suárez y de la cual no están del todo libres algunos tomistas posteriores, entre ellos Juan de Santo Tomás ».

Quibus admissis, fatemur eamdem difficultatem videri nobis inveniri in doctrina cl. auctoris, quam ipse iure obicit contra Suarez. Ait nempe Marín-Sola (n. 78), non posse admitti illud quod tenet Suarez: *Quod*

[1] Hae sunt illae tres quas attulimus ex Ioanne a S. Thoma.

Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur. Hoc enim principio posito, singulas definitiones Ecclesiae aequivalere totidem novis revelationibus; id autem nullo modo concedi posse.

Sed in eumdem scopulum incidere videtur cl. auctor, dum ad probandum suum assertum quod scilicet conclusiones theologicae post definitionem Ecclesiae fiunt de fide divina, haec affert (n. 251): « El motivo formal de la fe que damos a las definiciones infalibles no es realmente la autoridad de la *Iglesia*, ni aun *precisamente* la autoridad de *Dios asistente*, sino que es real y formalmente la autoridad de *Dios revelador* ». Unde etiam rationes quas pro se adducit Marín-Sola (n. 174 sq. et 304), sunt valde similes eis quae habentur apud Suarez (*de fide*, d. 3, s. 11, n. 11).

Si dicatur Ecclesia suis definitionibus non efficere ut *non revelatum* convertatur in *revelatum*; sed potius ut ea quae sunt *immediate revelata quoad se*, sint *immediate revelata quoad nos* (n. 165, 168, 296 in nota et 303), tunc difficultas oritur de divisione revelati qualem proponit cl. auctor; qui, ut antea notavimus, identificat revelatum formale cum immediato, et virtuale cum mediato (vide ipsum n. 60). Si ergo nunc affirmat eas veritates virtualiter revelatas quae post definitionem Ecclesiae incipiunt esse formaliter revelatae, fuisse iam ante definitionem immediate seu formaliter *quoad se* revelatas, videretur divisio revelati sic proponenda:

Revelatum formale seu immediatum, et virtuale seu mediatum. Revelatum formale seu immediatum, aliud est *quoad se tantum*, aliud *quoad se* et *quoad nos*; cui opponitur mediate seu virtualiter revelatum, quod proinde *neque quoad nos, neque etiam quoad se*, dici poterit revelatum.

Divisio autem revelati sic intellecta non displiceret eis quos cl. auctor in hoc opere impugnat, quique revelatum dividunt in formale et virtuale, et formale subdividunt in formale explicitum et implicitum. Sic inter alios R. P. Schultes O. P., de quo ipse Marín-Sola affirmat (n. 492) hunc theologum secum convenire in admittenda evolutione dogmatis per viam conclusionis theologicae, quamvis de conclusione theologica aut virtualitate revelata habeat conceptum, vel saltem *nomenclaturam* paulo diversam. Quae diversitas in eo est, quod Schultes admittit divisionem revelati in formale et virtuale, et formale iterum dividit in explicitum et implicitum. Unde illa omnia quae secundum Marín-Sola sunt virtualiter revelata, et per definitionem Ecclesiae evaserunt formaliter revelata, a Schultes ponuntur inter formaliter implicite revelata (Schultes, *Introductio in hist. dogm.*, pag. 196-197).

Qui praeterea addit (*ib.*, pag. 202) divisionem revelati a Suarez propositam melius in reipsa respondere sententiae veterum, neque fuisse causam confusionis, ut contendit Marín-Sola, sed potius natam ad confusionem vitandam [1].

Recedit autem Schultes a Suarez in hoc quod secundum Suarez virtualiter revelata per definitionem Ecclesiae fiunt formaliter revelata; quod Schultes negat; et, nostro quidem iudicio, iure negat; quia quod in se non est revelatum seu dictum a Deo, non potest per definitionem Ecclesiae fieri revelatum seu dictum a Deo. Id quidem Marín-Sola vitare contendit per distinctionem superius allatam formaliter revelatorum, quorum aliqua sint talia quoad se et quoad nos, alia vero quoad se tantum, non vero quoad nos; quae postrema per definitionem Ecclesiae evadunt revelata etiam quoad nos. Sed posita hac distinctione, vel incidit in sententiam Suarezii, vel Patris Schultes. Nam secundum huiusmodi distinctionem, virtualiter revelata poni debent inter ea quae neque quoad nos, neque etiam quoad se revelata sunt. Ergo vel Ecclesia sua definitione efficit ut haec virtualiter revelata evadant formaliter revelata, quae est sententia Suarezii; vel non efficit, quae est sententia P. Schultes.

Ad finem liceat duo notare. Unum est, non satis a nobis capi illud quod sustinet Marín-Sola, auctoritatem Ecclesiae infallibilem ita esse necessariam ad fidem nostram, ut sine illa non possimus habere nec fidem catholicam, nec divinam (n. 157 et alibi). Exinde enim consequitur neminem eorum qui invincibiliter extra veram Christi Ecclesiam versantur, posse elicere actum fidei divinae. Praeterea, ut arguit Schiffini (*de virt. inf.*, n. 160, resp. III): « ista infallibilis auctoritas est unum ex eis quae fide divina credi debent. Ergo saltem ad hunc assensum non potest postulari praevia fides in eamdem auctoritatem ». Quod ratiocinium admittit ipse Marín-Sola dum (n. 285, pag. 320, lin. 16-17) loquitur de « el absurdo o círculo vicioso de creer la infalibilidad de la iglesia por la infalibilidad de la iglesia ». Igitur ut habeatur fides catholica, et etiam dogma fidei, requiritur certe propositio revelata et ut talis proposita ab infallibili magisterio Ecclesiae; sed ad fidem divinam sufficit cognitio certa revelationis, undecumque hausta, etsi non detur illa certitudo infallibilis quam sup-

[1] Vide etiam M. D. Chenu O. P. in « Revue Thomiste », 1924, Juillet-Août, pag. 82; qui opinatur in S. Thomae textibus interpretandis palmam tulisse Schultes. E converso Gardeil potius inclinat in favorem Marín-Sola in tota hac quaestione; quamvis ipsi non probentur omnia quae de factis dogmaticis disserit Marin-Sola. Cf. « Revue des sc. ph. et th. », 1924, pag. 589.

peditat infallibilis definitio Ecclesiae. Cf. Pègues O. P., in « Revue Thomiste », 1924, pag. 64-65, ubi citat S. Thomam in I p., q. 32, a. 4. Vide etiam Card. Franzelin, *De traditione*, appendix, caput 5, III (Romae, 1896, pag. 749 sq.).

Alterum est quod de factis dogmaticis dicitur (n. 294 et 522). Ait scilicet Marín-Sola quaestionem hanc, utrum facta dogmatica definiri possint ab Ecclesia de fide divina, secundariam esse et parvi momenti, si comparetur cum alia de definibilitate conclusionum theologicarum. Quod conclusiones theologicae sint de fide divina definibiles, ab ipso considerari ut rem evidentem et fundamentalem; parvi autem sua referre quod aliquis neget hoc de factis dogmaticis, modo tenuerit illud prius.

Sed haec duo difficultatem non parvam facessere videntur in sua logica connexione. Quia tam certum est facta dogmatica posse infallibiliter definiri ab Ecclesia, quam certo id constat de conclusionibus theologicis. Atqui omne id quod Ecclesia infallibiliter definit, fide divina credendum est ad mentem cl. auctoris. Si ergo in vi huius principii affirmaverimus conclusiones theologicas post definitionem Ecclesiae esse de fide divina credendas, idem debemus concludere de factis dogmaticis; et e converso, si de factis dogmaticis id semel in dubium revocamus (ut verba P. Marín-Sola in locis citatis indicant), id etiam de quibuscumque conclusionibus theologicis in universum dubitare licebit.

Neque instari potest facta dogmatica non pertinere ad conclusiones theologicas stricte sumptas. Cum enim cl. auctor sustineat (n. 89 sq.; 99 sq.; 328 sq.), Ecclesiae infallibilitatem non extendi nisi ad conclusiones theologicas stricte sumptas, negare deberet facta dogmatica posse infallibiliter definiri ab Ecclesia. Quod certe alienum omnino est ab eius mente, sed tamen logice sequeretur ex praedicta instantia.

Et haec sunt quae amore veritatis nobis visa sunt advertenda de hoc egregio opere cl. auctoris, in quo plurima documenta lector inveniet ad enodandam hanc difficilem quaestionem de evolutione dogmatis valde opportuna. Cum de re agatur nondum omnino eliquata, nihil mirum quod non omnibus probentur omnes conclusiones cl. auctoris, cuius tamen diligentissimum studium in re ex S. Thoma, aliisque optimis theologis enucleanda, omnes certe magnis laudibus celebrabunt [1].

GABRIEL HUARTE S. I.

[1] Dum haec prelo mandarentur, prodiit in « Divus Thomas », 1925, mense Ianuario, pag. 83 sq. articulus R. P. Schultes, ubi contendit argumentum principale P. Marín-Sola ad suum intentum probandum admitti non posse.

MONS. **GIACOMO SINIBALDI**, VESCOVO TITOLARE DI TIBERIADE, SEGRETARIO DELLA S. C. DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITÀ. — **Il regno del SS. Cuore di Gesù** (Biblioteca ascetica diretta dal P. Agostino Gemelli, vol. VI). — Milano, « Vita e Pensiero », 1924, in-8°, 563 pag.

Formato alla scuola dei grandi teologi che illustrarono il regno di Leone XIII, per diversi anni professore di filosofia, più tardi insignito del carattere episcopale, primo Rettore del Seminario regionale di Catanzaro e ora Segretario della S. C. dei Seminari e Università, Mons. Sinibaldi non ha mai interrotto i suoi dotti lavori di filosofia e di teologia. Frutto di lunghi anni di studio è certamente il presente volume, di cui il titolo non dice tutte le ricchezze: esso si potrebbe chiamare una Somma di Teologia ascetica. L'autore infatti vi considera il SS. Cuore di Gesù come un centro di perspettiva dal quale si contempla tutta l'economia della Religione cristiana. Per dare a quel Cuore divino, e più esattamente alla persona stessa di Gesù il posto che le compete nella pietà del cristiano, è tutta la Teologia che è venuta sotto la penna del chmo autore. L'opera ha solo cinque capitoli (Gesù Cristo è Re, — è Re di amore, — è Re per il suo Cuore, — governa con l'amore, — non domanda che amore), ma ciascuno di essi è seguito di copiose Note dove il lettore troverà, spiegati con la semplicità, la chiarezza, la precisione che rivelano il professore sperimentato, tutti i dogmi della nostra fede. Manca purtroppo un buon *indice analitico* di quelle preziose Note, che ne renda l'uso più facile. Un tale indice farebbe scoprire tanti trattati di teologia, brevi, ma pieni, per es. *de Ecclesia* (pag. 44-91), *de Incarnatione* (pag. 228-266), *de Eucharistia* (pag. 277-296), *de Deo Trino* (pag. 356-381), *de Deo elevante et de Gratia* (pag. 451-484), *de B. V. Maria* (pag. 519-534).

L'autore ha scritto con il suo cuore non meno che colla sua intelligenza; la sua parola illumina e riscalda. I figli di S. Ignazio gli sono specialmente riconoscenti delle troppe belle parole che raccontano come essi hanno adempiuto il glorioso compito, affidato a loro da Gesù stesso, di diffondere questa soavissima e efficacissima divozione.

P. GENY S. I.

MARCEL CHOSSAT S. I. — **La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155** avec Préface et Introduction par J. DE GHELLINCK S. I. — Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense »; Paris, Honoré Champion, 1923, in-8°, VI-212 pag.

Das Buch von Chossat gehört zweifellos zu den wichtigsten Werken, die in den letzten Jahren zur Geschichte der Scholastik des zwölften Jahrhunderts erschienen sind. Die Frage nach dem Verfasser der *Summa sententiarum* ist seit dem Artikel Denifles im « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters » (1887) nicht mehr zur Ruhe gekommen. So musste de Ghellinck in seiner trefflichen Einführung des neuen Werkes zu allererst den Geschichtschreiber der hin und her wogenden Kontroverse machen. Bis heute standen sich zwei Ansichten unversöhnt gegenüber. Die eine vertrat im Vertrauen auf die sehr gute äussere Bezeugung die Autorschaft Hugos von Sankt Viktor, die andere, gestützt durch schwerwiegende innere Gründe, erklärte, Hugo könne unmöglich der Verfasser der Summa sein. Einige Verteidiger der letzten Ansicht neigten dazu, in einem Magister Odo den Verfasser zu sehen. Freund und Feind der Autorschaft des Viktoriners waren aber darin einig, das Werk sei vor den Sentenzen des Lombarden entstanden. Ja der Magister sententiarum sollte die Summa in so ausgiebiger Weise benutzt haben, dass der Ruhm seiner Grösse und seiner Originalität ganz bedenkliche Schatten erhielt.

Chossat hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: Er will einmal nachweisen, dass nicht der Summa das Recht der Priorität gebührt, sondern den Sentenzen des Lombarden, dass die Summa dagegen eine Kompilation aus Hugo von Sankt Viktor, Petrus Lombardus, Anselm von Laon, und Walter von Mortagne darstellt. Zweitens glaubt er dartun zu können, dass ein Hugo von Mortagne, der um 1170 Prior des Benediktinerklosters St. Martin de Séez war, Verfasser der Summa ist. Ich möchte noch ein drittes Ziel hinzufügen, das Chossat wahrscheinlich nicht erstrebt, aber wohl erreicht hat. Das Buch ist eine vorzügliche Einführung in eine ganze Reihe von literar- und problemgeschichtlichen Fragen, die beim Studium der Scholastik des zwölften Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielen.

Der Verfasser hat es dem Leser nicht gerade leicht gemacht, seinem Beweisgang zu folgen. Die wörtliche Angabe der Beweisstellen scheint mehrfach zu sparsam zu sein. So ist beinahe eine ganze Bibliothek notwendig, will man die Beweisführung selbständig nachprüfen. Die Argumentation setzt sich aus soviel Gliedern, aus soviel Hin- und Her-

zügen zusammen, dass ein umfangreicher Artikel erforderlich wäre, sie im einzelnen darzulegen. Ich ziehe es deshalb vor, die beiden Hauptpunkte der Arbeit, die Entstehungszeit und die Frage nach dem Verfasser herauszugreifen.

Die Summa ist nach Chossat von den Sentenzen des Petrus Lombardus abhängig. Und da sie nachweislich bereits 1158 in der Bibliothek des bayerischen Klosters Prüfening sich fand, so muss sie um 1155 entstanden sein. Für diese Datierung wird ein so umfangreicher Indizienbeweis geführt, dass es schwer sein wird, sich der Kraft dieser konvergierenden Momente zu entziehen, wenn man auch mehr als einmal versucht ist zu sagen: Contrarium videtur aeque probabile. Völlig durchschlagend ist für mich die Textvergleichung mit den Sentenzen, zumal dann, wenn man sie in der von de Ghellinck angedeuteten Form weiter ausbaut. Der Verfasser der Summa — das lehrt ein Vergleich mit jenen Werken, die sicher zu ihren Quellen gehören — hat die ausgesprochene Tendenz seine Vorlage zu kürzen, zu vereinfachen, zu ordnen, mit einem Worte, sie für den Schulgebrauch herzurichten. Dieselbe Tendenz offenbart sich in der Summa, wenn wir sie mit den Sentenzen des Lombarden vergleichen. Umgekehrt — und dies hebt besonders de Ghellinck sehr kräftig hervor — ist es in der Annahme der Priorität der Summa völlig unverständlich, wie Petrus einige Worte zitiert, dann den Gedanken selbstständig weiterspinnt, um schliesslich wieder in den Wortlaut der Vorlage zurückzufallen. Das müsste man aber nicht einmal, sondern immer und immer wieder annehmen, falls man an der Priorität der Summa festhält. Für eine gemeinsame Quelle aber liegt nicht der geringste Anhaltspunkt vor. So glaube ich, dass man selbst aus dem dreizehnten Kapitel der Summa, welches Chossat für seine These nicht auszunützen wagt, einen guten Beweis gegen ihre Priorität führen kann. Deshalb wird dieser Teil der Beweisführung, bei allen, die für eine Argumentation aus innern Kriterien zugänglich sind, sehr wahrscheinlich sich durchsetzen. Damit ist aber der These, welcher bei weitem die grösste Bedeutung zukommt und die geradezu revolutionierend auf die Darstellung der Scholastik des zwölften Jahrhunderts einwirken muss, ich meine die Umkehrung des Verhältnisses der Summa zum Lombarden, der Eingang gesichert.

Anders dürften manche über die Zuteilung der Summa an Hugo von Mortagne urteilen. Ich kann mich in diesem Punkte des Eindruckes nicht erwehren, dass Chossat hier mehr als gewandter Advokat denn als nüchterner Historiker vorangegangen ist. Der Grundfehler

scheint mir darin zu liegen, dass der Verfasser an die Interpretation der äusseren Zeugnisse mit der Ueberzeugung herantrat, dass eine Autorschaft des Viktoriners ausgeschlossen sei. Diese Ueberzeugung hat sich m. E. fast beständig bei der Interpretation geltend gemacht. Suchen wir in möglichster Kürze einen Ueberblick über das Beweismaterial zu gewinnen, wobei ich absichtlich den Stoff in anderer Weise ordne als Chossat es getan hat. Die erste Tatsache ist: Es gibt eine Anzahl von Hss des 12 Jahrhunderts, in denen Hugo von St Viktor entweder mit seinem vollen Namen — und dies ist seltener und in relativ jüngeren Hss wie Bordeaux 609 und Nîmes 52 der Fall — oder doch einschliesslich als Verfasser der Summa bezeichnet wird. In diese letzte Kategorie gehören die Hss Douai 363, 364, Paris Bibl. Nat. Nouv. Acquis. lat. 1397. Ich füge noch an Pisa Santa Caterina 53 (saec. 12-13) und Bodleian. Laud. Misc. 392, 232 (saec. 12-13). M. E. gehört auch die älteste datierte Hs. Cod. lat. Monacensis 14160 (vor 1158) hieher; denn es folgen im Prüfeninger Katalog unmittelbar auf die Sententie Magistri Hugonis andere Werke, die unzweifelhaft Eigentum des Viktoriners sind. Ausserdem sind noch drei anderweitige Zeugnisse des 12. Jahrhunderts vorhanden, welche die Summa ausdrücklich Hugo von St. Viktor zuschreiben. Die zweite Tatsache ist, dass in den meisten Hss die Summa anonym vorkommt und dass sie in einigen nur einem Magister Hugo beigelegt wird, ohne dass gesagt wird, ob der Viktoriner gemeint sei oder ein anderer. Die dritte Tatsache endlich ist, dass Hugo von St. Viktor auch in den Briefen und in den Unterschriften der zweifellos echten Schriften immer wieder einfach Hugo oder Magister Hugo genannt wird. Aus diesen Tatsachen müssen wir doch wohl schliessen, dass höchst wahrscheinlich auch in jenen Hss, in denen nur von einem Magister Hugo die Rede ist, der Viktoriner gemeint ist. Daraus aber folgt unmittelbar, dass dieser wirklich als Autor zu gelten hat, falls nicht andere sehr triftige Gründe dagegen sprechen. Für die Mehrzahl scholastischer Autoren besitzen wir keine so günstige Bezeugung. Chossat dagegen, der bereits von der Unmöglichkeit der Autorschaft des Viktoriners überzeugt ist, sucht im ersten Teil seiner Arbeit den klaren und einfachen Sinn der Zeugnisse wegzudeuten und findet in den Quellen nur, dass ein Magister Hugo bezeugt wird.

In fünf Hss, von denen wenigstens eine aus dem zwölften Jahrhundert stammt — leider werden die Hss mehrfach nicht genau genug beschrieben — wird ein Magister Odo als Verfasser genannt. Dazu kommen noch drei andere, sämtlich dem zwölften Jahrhundert angehörig, in denen Bischof Odo von Lucca als Verfasser auftritt. Da nun ein

Bischof Odo von Lucca wegen der Abfassungszeit der Summa nicht in Betracht kommt, so bleibt nur das Zeugnis für den Namen Odo übrig. Das Ergebnis dieser zweiten Reihe von Tatsachen ist m. E., dass nunmehr die Autorität des ersten Zeugnisses, die als so gut begründet erschien, erschüttert ist. Wir müssen uns nach andern Momenten umsehen, die eine Entscheidung zwischen den beiden Bewerbern ermöglichen. Chossat möchte jetzt durch eine recht gesuchte Erklärung dem Zeugnisse für Odo alle Geltung nehmen. Wenn bereits die Unmöglichkeit eines Odo dargetan wäre, so liesse man sich die gekünstelte Erklärung vielleicht gefallen, so aber sieht man gar nicht ein, weshalb nicht Odo von Soissons — dieser käme wohl in erster Linie in Betracht — als Mitbewerber auftreten soll.

Wir hätten als Ergebnis des ersten Teiles: Entweder Hugo von St. Viktor oder ein Odo, vielleicht Odo von Soissons, kommen als Verfasser in Frage, nicht aber wie Chossat möchte: 1. Das Werk ist sicher von einem Magister Hugo. 2. Die Zuteilung an einen Magister Odo ist völlig ausgeschlossen. 3. Nichts in der handschriftlichen Ueberlieferung zwingt uns, in dem Magister Hugo, der Verfasser der Summa ist, den Viktoriner zu erblicken. Bis jetzt standen die beiden Bewerber fast gleichberechtigt nebeneinander. Nun wird vom Verfasser im zweiten Teil der Viktoriner endgültig ausgeschlossen. Damit sind die Aussichten Odos gewaltig gestiegen, zumal da er um die Zeit der Abfassung als Magister in Paris lebte, ein Schüler des Lombarden war und im engen Anschluss an ihn Quaestionen schrieb. Endgültig bewiesen ist seine Autorschaft freilich nicht. Denn neben ihm kommt auch der Magister Odo im Brief 284 des Johannes von Salisbury in Betracht.

Chossat dagegen, der sich bereits auf einen Hugo festgelegt hat, geht nun mit der zähen Energie des echten Forschers daran, einen passenden Hugo zu finden. Und siehe, es lächelt ihm auch das Glück. Er findet einen Hugo, der mit einem Leben des Walter von Mortagne beschäftigt war und anscheinend auch zu jener Zeit das Magisteramt ausübt. Vor allem aber wird dieser Hugo nach dem Katalog von Montfaucon in einer Hs seines Klosters Séez als Verfasser der Summa und als Magister Hugo de Mauretania bezeichnet. Ich muss gestehen, dass der Beweisgang mich in keiner Weise überzeugt hat. Die Summa soll aus dem Kreise von Laon stammen, dem auch Hugo von Mortagne anzugehören scheint. Beweis: Der Verfasser benutzt die Werke Anselms von Laon und des Walter von Mortagne. Ein Traktat Walters *De matrimonio* ergänzt in manchen Hss. die unvollendete

Summa. Man könnte mit mindestens gleichem Recht argumentieren: der Verfasser lehrte zu Paris; denn er ist auf das genaueste mit Hugo von St. Viktor und dem Lombarden bekannt, und das sehr kurze Zeit nach Erscheinen der Sentenzen. Zudem konnte in der Supposition, dass Odo von Soissons der Autor sei, auch dieser recht gut Beziehungen zu Laon unterhalten. Ebenso waren die Schriften Anselms und Walters sicherlich in Paris bekannt.

Es bleibt also nur das Zeugnis der Hs, die heute verschollen ist, von der wir nicht wissen, aus welcher Zeit sie selbst und ihr Titel stammt. Mit ungleich mehr Recht, als es Chossat bei Odo getan hat, können wir hier den Zusatz de Mauretania erklären. Die Hs stammt ja gerade aus dem Kloster, in welchem Hugo von Mauretania Prior war. Wie leicht konnte da jemand den Magister Hugo der Vorlage zu dem Prior Magister Hugo de Mauretania ergänzen. Das sind in gedrängter Kürze die wichtigsten Gründe, weshalb ich die Zuteilung an Hugo von Mortagne nicht als bewiesen ansehe. Die absolute Möglichkeit möchte ich freilich nicht ausschliessen.

Wahrscheinlich wird die Forschung mit mehr Aussicht auf Erfolg in der Richtung eines der Odonen weitergehen. Für sie sprechen neben den äusseren Momenten auch eine gute Anzahl von inneren Gründen. Es bleibt dann nur die falsche Zuteilung an Hugo von Sankt Viktor zu erklären. Einen Weg zur Lösung der Schwierigkeit hat Chossat selbst gewiesen, den wir jetzt nachdem die Unechtheit feststeht, gehen dürfen. Die Summa trägt bereits in alter Zeit den Namen *De sacramentis ecclesiae* oder *Liber de sacramentis minor*. Wie leicht konnte es da geschehen, dass man in einer anonymen Hs den *Liber de sacramentis minor* dem Verfasser von *De sacramentis christianae fidei* zuschrieb. Auf denselben Weg verweist uns eine von Chossat nicht gekannte Notiz, die einem Bibliothekskatalog der Abtei St. Amand entstammt (12 Jahrhundert vgl. L. Delisle, *Le Cabinet des Mss*, 2, 458). Dort heisst es: Didascalion magistri Hugonis et tractatus ipsius super Lamentationes Jeremie, premissis sententiis cuiusdam discipuli ipsius de sacramentis. Aehnlich ist es mit der von Andres zuerst benutzten Notiz aus Cod. 533 Rouen: Ex tractatu magistri Othonis iuxta magistrum Anselmum et magistrum Hugonem. Der Titel war ähnlich jenem von Hugos Werk. Der Inhalt wies reiche Entlehnungen auf. So lag der Schluss nur zu nahe: Also handelt es sich um ein Werk des grossen Viktoriners.

F. Pelster S. I.

GABRIEL PICARD S. I. — **La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques.** — Paris, « Editions Spes », 1923, in-12°, 94 pag., Fr. 16.

Was das Wesen der Mystik ausmacht, ist eine ebenso interessante wie umstrittene Frage. Daher ist jede Arbeit zu begrüssen, die zu ihrer Lösung beitragen will. Eine solche liegt in dem Büchlein des P. Picard vor, der darin seine Studie aus der Fachzeitschrift « Revue d'Ascétique et de Mystique » (1923, 37-63; 156-181) auch weitern Kreisen zugänglich machen will. Das Werk hat zwei Teile: das von P. vorgeschlagene Erklärungsprinzip und seine Anwendung auf die Mystik. Das Prinzip, die Fähigkeit des Menschen zu einer rein geistigen Gotteserkenntnis, haben auch schon andere vorgetragen, aber sich gar nicht oder kaum bemüht, dafür Beweise zu bringen. Gerade letzteres möchte P.; dazu fasst er das Problem von einer durchaus originellen Seite auf. Aehnlich wie der Mensch die eigene Seele unmittelbar und ohne Zuhilfenahme der Sinne erkennt, erkennt er auch Gott, allerdings so unbestimmt und dunkel, dass er ihn nicht einmal von andern Erkenntnisgegenständen zu unterscheiden vermag. P. vermeidet mit dieser Einschränkung die beiden Klippen, den Ontologismus und die Vorwegnahme der himmlischen Gottesschau. Doch bedürfte es wohl einer Erklärung oder besser psychologischen Untersuchung, was eine so unbestimmte Erkenntnis bedeutet und nützt, die nicht nur ihren Gegenstand nicht in sich erkennt, sondern ihn nicht einmal von andern unterscheiden kann, und wie sie durch ein intensives geistliches Leben allmählich klarer wird.

Wenig durchgeführt sind die Beweise, die P. für die Tatsache seiner Gotteserkenntnis vorbringt. Für das Autoritätsargument aus Thomas und Bonaventura gibt Verfasser selbst die geringe Tragkraft zu. Im Sentenzenkommentar hat Thomas diese Ansicht wohl einmal vertreten, aber sie später ganz fallen lassen. Bonaventura, der auf Augustin fusst, dürfte in einer Einzelfrage nicht mehr Autorität haben, als das augustinische Erkenntnissystem überhaupt. Der spekulative Grund ist, dass Gott, der Schöpfer, der Erhalter und das Urbild unseres Geistes, ihm viel näher ist, als dieser sich selbst. Sollte dieser Gedanke auch richtig sein, folgt daraus, dass der Geist Gott ebenso unmittelbar oder noch unmittelbarer erkennt als sich selbst? Die gegenteilige Folgerung scheint wenigstens ebenso starke Gründe für sich zu haben: Trotz seiner intimen Nähe ist Gott unendlich fern von uns, schon, weil er ein verschiedenes Sein ist; sich selbst aber erkennt die

Seele gerade deshalb unmittelbar, weil es das eigene Sein ist. Natürlich schliesst dieser Gedankengang eine unmittelbare Gotteserkenntnis nicht aus, da er eine andere Rücksicht des Verhältnisses von Gott und Mensch ins Auge fasst: aber er lässt sie doch wohl als nicht einfach evident, vielmehr als des Beweises bedürftig erscheinen.

Verf. selbst hat seine Theorie zunächst nur als spekulativ und dogmatisch widerspruchsfrei vorgelegt; damit hat er wohl recht. Da er auch Einiges zu ihren Gunsten anführt, kann er sie mit Grund als « wahrscheinlich », vor allem aber als « der Prüfung würdig » bezeichnen. Denn sicher wird vertiefte Einzelbehandlung der spekulativen, historisch theologischen und psychologisch experimentellen Seite des Problems neues Licht über die noch offenen Fragen verbreiten.

E. Raitz von Frentz S. I.

P. Fr. IOSEPH A SPIRITU SANCTO O. Carm. Excalc. — **Mystica Isagoge**, hoc est *Brevis totius Mysticae Theologiae Synopsis* seu Prima Pars Tomi primi « *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae* ». Editio sexta ad antiquas editiones, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo accuratissime exacta. — Brugis, Beyaert, 1924, in-4°, viii-136 pag. Fr. 12,50.

Von den grossen Lehrern der mystischen Theologie aus der Schule der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz waren bisher fast nur Philippus a SS. Trinitate und Antonius a Spiritu Sancto durch Neuherausgabe ihrer Werke etwas weiter bekannt. Es ist deshalb sehr zu begrüssen, dass die Sammlung « Bibliotheca Carmelitana » nun auch andere jener bedeutendem Mystiker uns schenken will, sei es um aus ihrer Lesung geistlichen Gewinn zu schöpfen, sei es, um unter ihrer Leitung der Lösung der vielumstrittenen mystischen Probleme einen Schritt näher zu kommen. Letztere Absicht zu verwirklichen, ist ganz besonders der Autor geeignet, von dem hier die Rede sein soll. Schon der Titel seines, nicht weniger als sechsbändigen Werkes besagt, wohin er abzielt: die Mystik mit der ganzen Schärfe der scholastischen Methode wissenschaftlich zu behandeln. Dem grossen Werk schickt er aber eine Einführung voraus, wie er selbst sagt, nach Art der Summulae logicae, die die zu behandelnden Begriffe klären. Damit ist es zugleich ein Kompendium des Hauptwerkes und ein Handbuch für die Lektoren der Mystik in den Ordensschulen.

Den Begriff der mystischen Theologie wendet P. I. auf die Lehre vom gesamten geistlichen Leben an, und spricht sich schon dadurch

gegen eine Einteilung in Aszese und Mystik aus. Es ist ihm auch unfraglich, dass Mystik die normale Krönung des geistlichen Lebens ist, die man mit grossem Verlangen erflehen soll. Da aber der Hauptgegenstand seiner Schrift die Beschauung ist, schränkt er später den Begriff der Mystik meistens auf sie ein. Klar unterscheidet er die contemplatio sowohl von der seligen Anschauung als vom betrachtenden Gebet, und an ihr selbst die erworbene (aktive) und die eingegossene (passive) Beschauung. Mit jener scheint er das affektive Gebet bezeichnen zu wollen, diese ist ihm « die überaus wertvolle Gabe, durch die Gott sich der Seele in ihrem Mittelpunkt in hellsten Licht gegenwärtig zeigt ». Ihre Stufen sind das Gebet der Einigung, der Sammlung, der Ruhe und des Antriebes (nämlich der Seele zu Gott hin). Während Extasen, Visionen, Offenbarungen nebensächliche (akzidentelle) Begleiterscheinungen sind, gehört nicht nur die aktive, sondern auch die passive Reinigung der Sinne und des Geistes wesentlich zu ihr als die unumgängliche Vorbereitung.

Von grossem praktischem Wert ist, was P. I. über diese aktive Reinigung der Seele sagt, sowie das zweite Buch: De Signis mysticis. Bezüglich der Reinigung macht er u. a. die gute Bemerkung, man müsse die Affekte nicht abtöten, sondern nur mildern, und zeigt, wie das geschehen kann durch Uebung entsprechender Tugenden, die selbst von Affekten begleitet sind. Das Kapitel über die mystischen Anzeichen bietet ganz vorzügliche Regeln zur Unterscheidung der Geister.

So dürfen wir das grosse Werk (von dem der erste Band inzwischen schon erschienen ist) mit Freuden erwarten, um kleinere Unklarheiten, die das Kompendium notwendig hat bestehen lassen, aufgehellt zu sehen und noch mehr den schwierigen Fragen auf den Grund gehen zu können, gerade in den Punkten, die uns heute sehr beschäftigen und die noch ungelöst vor uns liegen. E. Raitz von Frentz S. I.

LOUIS PEETERS S. I. — **Vers l'union divine** par les Exercices de S. Ignace (Mus. Lessianum. Sect. ascét. et myst. 13). — Bruges, Beyaert, 1924, in-12°, xvi-144 pag.

Les grâces mystiques (entendues au sens propre comme le « surnaturel *expérimentalement* connu et vécu ») ont-elles leur place dans le cadre des *Exercices Spirituels* de S. Ignace? Le P. Peeters dans son très intéressant volume répond nettement que oui: non seulement certains passages du livre contiennent des indications relatives à des grâces d'ordre strictement mystique, mais surtout le mouvement tout

entier du livre, le travail énergique qu'il fait faire à l'âme sur elle-même, tendent vers l'union mystique comme vers leur vrai but. Non que les *Exercices* prétendent nous faire acquérir des grâces qui sont un pur don de Dieu, fait par lui quand et à qui il lui plait, mais en ce sens qu'ils disposent notre âme à recevoir ces grâces, qu'ils dirigent ses aspirations vers elles et que sans elles il sera impossible de réaliser pleinement l'idéal superbe de vie spirituelle qu'ils nous proposent.

La thèse du P. P. a été déjà et sera sans doute encore discutée : personne du moins ne pourra refuser à l'auteur le grand mérite de l'avoir parfaitement mise en lumière et présentée avec une conviction et un amour de la vie intérieure qui feront impression sur tous ses lecteurs. G. J.

ERICH PRZYWARA S. I. — **Kirchenjahr.** *Die christliche Spannungseinheit.* — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in-8°, 95 pag.

Mettant en relief, dans l'année liturgique, les perpétuels recommencements et les contrastes de ses différents temps, l'auteur montre que loin de contredire au mouvement et au progrès de notre vie spirituelle, ces recommencements et ces contrastes s'harmonisent parfaitement avec eux. Il n'y a pas deux espèces de christianismes, un christianisme vulgaire, dont l'expression est la vie ecclésiastique simple et ordinaire, et un christianisme spirituel, qui nous fait adorer le Père en esprit et vérité. Ils sont une et même chose. C'est fort bien et nous ne doutons pas que le P. P. ne convainque entièrement le lecteur qui aura accepté son point de vue. Nous aurons soin pourtant de laisser dans son vrai rôle ce symbolisme ingénieux, dont le présent opuscule nous offre un très digne échantillon. Nous en nourrirons notre piété mais nous ne l'imposerons pas comme véritable explication de l'usage liturgique. Celle-ci nous paraît extrêmement simple. Il n'y faut point tant de philosophie. JEAN M. HANSSENS S. I.

PIERRE CHARLES S. I. — **La Robe sans couture.** *Un essai de Luthéranisme catholique. La Haute Eglise allemande* 1918-1923, (Museum Lessianum. Sect. théol.). — Bruges, Beyaert, 1923, in-8°, XII-187 pag. Fr. 8.

L'auteur ne nous fait pas seulement connaître le mouvement de retour en arrière vers le Christ et sa doctrine intégrale, qui s'est produit en ces dernières années parmi les protestants d'Allemagne ; il

fait la critique de ce mouvement, en mesure les chances de succès, prévoit les causes d'échec. Il faudrait à la Haute Eglise une doctrine; elle ne l'a pas encore. Il lui faudrait une situation dans la masse protestante dont elle veut renouveler la vie religieuse; elle est attaquée de partout. Elle devrait surtout marcher droit à la vérité; par peur de l'Eglise romaine, elle s'écarte de toute voie qui semblerait mener vers elle. Signalons les chapitres 3 et 4 qui font nettement saillir les contrastes entre luthéranisme et catholicisme en même temps qu'ils mettent en relief l'attachement si naturel du catholique à l'Eglise qui le gouverne et la liberté dont il jouit dans son sein. J. R.

HIERONYMUS MAHIEU. — **Probatio charitatis.** *Meditationes ad usum cleri.* Editio tertia. — Brugis, Beyaert, 1923, in-12°, XXI-609 pag. Fr. 20.

Haec optimi operis editio tertia auctior atque emendatior sacerdotibus erit accepta. Clarissimus enim scriptor in eam contulit cum scientiam theologicam non communem, tum idearum, factorum, citationum divitias quas diuturna lectione et observatione ut « apis argumentosa » studiose collegit in eaque omnia, soli gloriae Dei serviens et animarum saluti, zelum sacerdotalem transfudit. Placebit testimoniorum frequentia ex S. Scriptura et Imitatione Christi excerptorum atque sapientium ad vitam internam externamque regendam consiliorum propositio. R. I.

SAC. DOTT. DRAGUTIN KNIEWALD. — **Katolickim djevojkama.** — Zagreb (Jugoslavia), Tisak, 1923, in-12°, 208 pag.

È un manuale destinato alla gioventù cattolica femminile in Jugoslavia. L'eccellente autore, professore di teologia nell'Università di Zagabria, benemerito dell'azione cattolica tra la gioventù, tratta maestralmente tutte le questioni principali la cui soluzione strettamente cattolica è di somma importanza per lo spirito dell'azione: vita spirituale e sociale ed individuale. Tutto è basato sui documenti autentici della santa Chiesa, servendosi felicemente ed in larga misura della letteratura estera e nazionale. Ma quello che costituisce un vanto speciale ed il merito scientifico è una vasta inchiesta istituita dall'autore stesso tra la gioventù cattolica femminile, sicchè il lavoro è veramente il frutto della collaborazione di quella gioventù stessa alla quale è destinato. Merita dunque la raccomandazione impartitagli dai Vescovi jugoslavi il 1 nov. 1923. F. SANC S. I.

Abbé M. GELLÉ, Docteur en théologie, Curé de Brette. — **Les Curés solitaires.** — Brette (Sarthe), chez l'auteur, 1922, in-16°, 69 pag. Fr. 2.

« Les Curés solitaires », libriccino breve ma pieno di unzione, di solida dottrina, di ammirabile praticità, fa toccar con mano ai parroci spersi per le montagne e costretti dal loro ministero e più dalla tristizia dei tempi a vivere le lunghe settimane quasi interamente isolati, quanto sia loro necessaria una profonda spiritualità, se non vogliono tradire la Chiesa e le anime e mettere a serio pericolo la propria eterna salute.

In Italia, grazie a Dio, di parrocchie sì disgraziate quali asserisce l'Autore trovarsi in alcune diocesi della Francia (pag. 12) speriamo non ve ne sia nessuna; tuttavia quanti parroci dovranno riconoscere che il piccolo libro è proprio fatto per loro. Forse non ameranno prendere per loro norma, come acconciamente propone il pio A. (pag. 63 e ss.) la regola di S. Benedetto, ma sentiranno certamente l'importanza, anzi la necessità dei consigli che il libro loro porge, e saranno costretti a confessare che quello che rende grave e estremamente pericoloso il loro isolamento è appunto la mancanza di un orario fisso delle loro giornate che ne santifichi le azioni e le renda fruttuose per la missione sublime a cui Dio li ha destinati.

P. Franceschini S. I.

Dr OTTO GRUENDLER. — **Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage.** — München, Kosel u. Pustet, 1922, in-8°, IV-136 pag.

Ce livre est un essai; l'auteur nous avertit qu'il y aurait méprise à le considérer comme l'expression de sa pensée définitive touchant la religion. Faute de mieux, il offre au public les « *éléments* » d'une « *Religionsphilosophie* » édifiée sur les bases gnoséologiques de la « *phénoménologie* » ou théorie de la connaissance échafaudée par E. Husserl. C'est insinuer déjà que les points faibles de l'ouvrage seront ceux de ce fondement lui-même.

Cet essai est remarquable. Par son intelligence très pénétrante, par la finesse et la profondeur de ses analyses psychologiques, par la sympathie émue avec laquelle il approche partout son grave sujet, l'auteur, un jeune laïc, qui dans l'actuel desarroi des esprits s'est montré penseur assez ferme pour retourner à la croyance en un Dieu personnel et aux vérités fondamentales du Catholicisme, mérite réellement la sympathie qu'il conquiert effectivement dès les premières

pages de son travail. Elle est la récompense d'une sincérité dans la recherche qui ne le quitte jamais.

A l'analyse de l'*expérience religieuse* et à l'observation de la *conscience religieuse* son ouvrage doit, avec ses allures vivantes, cette forte saveur de réalité qui le met en contraste tranché avec les traités métaphysiques de Dieu.

Les qualités du travail peuvent se résumer toutes dans ce qu'il contient de saine et fine psychologie religieuse. Nous regrettons de devoir dire qu'il s'y rencontre aussi pas mal d'affirmations hasardées et plus d'une qui sera vivement contestée.

Comme Max Scheler dont il est le disciple, disciple non servile car il ose différer d'avis avec lui, M[r] Gründler admet une connaissance « *immédiate* » de Dieu. Sur ce point, on le sait, scolastique et « phénoménologie » s'opposent comme le « *sic* » et le « *non* ». Contrairement à Scheler, G. admet la possibilité d'une *démonstration rationnelle* de la *personnalité* de Dieu ; mais n'est-ce pas une gageure de prétendre qu'on peut saisir intuitivement Dieu « comme valeur » sans posséder la « science conceptuelle » de son existence... à moins que par ce « *begriffliches Wissen* » il ne faille entendre ici le *savoir philosophique réfléchi*: auquel cas nous aurions ici un exemple d'un défaut fréquent dans l'ouvrage: il est parsemé de propositions qui appelleraient des *distinctions* ou des *restrictions*. Le concept de *foi* de l'auteur me parait se rapprocher parfois de la foi *fiduciaire* protestante, confiance, don amoureux de soi à Dieu, valeur suprême ; par ailleurs, à entendre M[r] G., l'acte de foi aussi bien que l'acte de science exige une « vraie appréhension » au moins du caractère *révélé* dans l'objet à croire. Ainsi la foi est elle-même une science mais une « science supra-intellectuelle ».

Evidemment, pour l'auteur, *science* et *connaissance certaine* se recouvrent. La *foi* surnaturelle n'est pas une *science*, bien qu'elle soit infiniment plus *certaine* que toute science, son motif formel n'étant autre que la véracité divine ; par ailleurs, au point de vue de « l'évidence interne », la foi à l'Incarnation le cède et le cèdera toujours p. ex. au principe d'identité.

Lorsque Scheeben, auquel G. en appelle, définit la Théologie « la science des mystères », il faut ne pas perdre de vue que l'objet connu écarte ici le terme de son sens propre. A plusieurs reprises, M[r] G. semble admettre une preuve *ontologique* de l'existence de Dieu...

Mais c'est une ingrate besogne d'éplucher le travail d'un auteur auquel on doit quelques heures agréablement et utilement passées.

Que Mr G. nous donne donc l'excellent traité de *psychologie religieuse* qu'il est très capable de nous donner; il a un sentiment très vif de la richesse et de la complexité de l'acte religieux; il a scruté le monde d'émotions que cet acte soulève en nous; il ne croirait pas aisément, avec tel philosophe du XVIIIe siècle, que le Stagyrite, proche de la mort, ait adressé à Dieu cette prière, tirée peut-être de quelque traité de métaphysique mais irréelle sur des lèvres humaines: *Causa causarum, miserere mei!*

François Jansen, S. I.

E. VERMEIL. — **La pensée religieuse de Troeltsch** (Etudes d'hist. et de philos. relig. Fac. Théol. Prot. Univ. de Strasbourg). — Strasbourg, Istra, 1922, in-8°, 72 pag.

Nous devons de la reconnaissance à Mr Vermeil pour cet exposé substantiel et succinct des idées religieuses de Troeltsch. Ce sera l'avis de tous ceux que leurs études auront mis en contact avec les deux gros volumes des « *Gesammelte Schriften* » du penseur Allemand, publiés chez Mohr à Tubingue en 1919 et en 1913; un simple regard donné aux soixante-douze pages de Mr V. leur fera mesurer toute la peine qu'il a prise pour leur en épargner. Ces pages représentent avant tout pour le lecteur une sérieuse économie de temps; elles sont en même temps une lecture ne le cédant qu'à peu d'autres en intérêt par l'importance du sujet traité d'abord, ensuite par l'étonnante richesse d'aperçus qui s'y cristallise sous la réflexion d'un esprit qui interprète l'histoire à la lumière d'une philosophie et dont l'honnêteté scientifique ne recule devant la confession d'aucune vérité.

Théologien par son éducation intellectuelle et sa préparation immédiate, Troeltsch était historien par goût et dans l'âme. C'est du point de vue de l'*historisme*, cher aux théologiens libéraux de sa nation, qu'il a posé et traité un problème que les progrès *naturels* de tout ordre, réalisés par notre espèce, imposeront de plus en plus à l'attention des penseurs qui, avec Troeltsch, persistent à voir dans le Christianisme « étroitement lié à la civilisation antique et à la civilisation Européenne *la plus haute forme de la vie spirituelle* ».

Ce problème, c'est celui *des relations du Christianisme avec la civilisation profane*.

Troeltsch a-t-il posé ce problème dans ses véritables termes?

On peut en douter, car sa pensée reste passablement ambiguë concernant le caractère *absolu* du Christianisme. Elle rejette le *surnaturalisme* strict et la *méthode dogmatique* des théologiens conservateurs

et ne laisse aucune place à la notion d'une *révélation extérieure* proprement dite. C'est de ses diverses manifestations *historiques* que la méthode *exclusivement historique et critique* de Troeltsch prétend dégager l'essence du Christianisme. Par là même, celui-ci est « *relativisé* » ; il est absorbé totalement dans le continu historique auquel il devient rigoureusement immanent. S'il garde une supériorité encore, elle est toute relative aussi, celle de la forme la plus parfaite connue du sentiment religieux unique qui s'exprime, avec plus ou moins de perfection, dans toutes les religions ; le Christianisme n'est pas plus « divin » qu'il n'est, à rigoureusement parler, l'absolu en fait de religion. A coup sûr, Troeltsch se fait illusion, quand il croit pouvoir le « relativiser » de la sorte, « sans compromettre sa puissance propre ».

Plus encore que son *historisme*, sa *méthode philosophique* devait amener Tr. à ne pas faire droit à la divinité du Christianisme. Après une critique facilement victorieuse du Positivisme et du Pragmatisme de James, tous deux incapables d'expliquer le fait religieux en le respectant, Tr. adopte comme principe d'interprétation de ce fait l'*idéalisme critique*. Celui-ci possède, selon lui, cet avantage qu'il dégage « des faits de conscience *les lois ou valeurs autonomes de l'esprit* ». Ces lois elles-mêmes nous mettent en présence d'une *nécessité rationnelle, supérieure à l'individu*. C'est la « *conscience impersonnelle* » qui fixe les valeurs objectives et leur hiérarchie ; quant aux éléments concrets de l'expérience religieuse, ils sont fournis par la psychologie et par l'histoire. Entre ces éléments concrets et la *raison créatrice des valeurs nécessaires* le lien vivant est constitué « *par la présence active et permanente de l'Esprit Absolu au sein de l'esprit fini, l'action de la conscience universelle dans les âmes individuelles* ». Ici, Tr. réintroduit « l'idée » de Hegel mais en la délestant de la dialectique et de la coïncidence artificielle du rationnel et du réel. Il se comporte en vrai kantien en cherchant à établir la synthèse entre l'*a priori religieux* ou la « valeur éternelle » du Christianisme et les éléments contingents et irrationnels de ses formes historiques. Mais par cette explication il ne dépasse pas le point de vue d'un « *immanentisme* », l'Absolu devant rendre compte à la fois de l'a priori religieux et de son contenu concret, du rationnel et de l'irrationnel religieux. On peut douter qu'un pareil Théisme, si c'est encore du Théisme, soit conciliable avec la notion d'une religion enseignée par Dieu à l'homme *du dehors*, vraie *parole* divine, attestée par des signes *extérieurs*, tels que miracles et prophéties. Pour nous, le Christianisme est un fait contingent, directement issu d'un libre décret de Dieu ;

pour le *naturalisme historique* de Tr., on peut se demander s'il est autre chose au fond qu'une manifestation nécessaire de l'Esprit Absolu dont l'activité est présente au sein des consciences individuelles. Certes, Tr. prétend rester fidèle au Théisme et à l'opposition entre Dieu et le monde, mais le « *libre Christianisme* » dont il souhaite l'avènement, aboutit à ne plus voir en Jésus « *que l'expression actuellement la plus haute de la religion, la forme historique de la Vérité divine eternelle, la révélation et le symbole humain de Dieu...* » en d'autres mots: Jésus ne nous vient plus de l'éternité; il en est, dans le temps, un symbole religieux, prophète et organe religieux de l'Esprit Absolu, fils de l'histoire et non pas fils de Dieu... Nous débouchons, il vaudrait mieux l'avouer sans ambages, dans un plat rationalisme.

La reconstruction de l'idée chrétienne tentée par Tr. est un échec. Pour ajuster cette idée à la valeur croissante des biens culturels, il l'ampute en réalité des éléments dogmatiques où perce son caractère surnaturel, tels par exemple l'Incarnation et la divinité de Jésus... Pour garder une vraie transcendance, il ne suffit pas au Christianisme d'affirmer des valeurs supérieures à toutes celles du présent; il faut qu'il soit une parole et une action de Dieu, engagées dans l'histoire humaine et s'y développant en maintenant son caractère supra-humain, un « intemporel » divin chevauchant le cours du temps.

En Mr Vermeil, la « pensée religieuse » de Tr. a trouvé un juge, selon nous, indulgent à l'excès. Du rapport proposé par Tr. entre christianisme et civilisation nous aurions souhaité une critique plus serrée. C'est user d'une modération extrême dans les mots d'appeler la conception de Tr. « sujette à caution »; il eut fallu dire: inadmissible. Pour en montrer l'inanité, il ne suffisait pas de faire remarquer que *toute* fin de civilisation, que l'art, par exemple, implique « un Absolu à réaliser ». La transcendance particulière au Christianisme, ce qui le met au-dessus de toutes les valeurs *finies*, c'est la promesse qu'il contient pour l'âme humaine de l'élever jusqu'à la vie propre et personnelle de Dieu. On peut, sans sortir des limites de la nature, atteindre Dieu, principe transcendant de cette nature; on ne peut, sans franchir ces mêmes limites, s'élever jusqu'à Dieu, principe transcendant de la *grâce*, germe elle-même d'une gloire et d'une béatitude *divines*.

Nous le répétons: le Christianisme n'est pas seulement la forme la plus parfaite de la religion naturelle; il est la religion *divine* de l'amour gratuit de Dieu, se révélant au monde *par une véritable communication de sa science et de sa vie divines.*

Manquée comme synthèse, l'œuvre de Tr. reste intéressante et utile pour la justesse et la profondeur de maints points de vue particuliers; certaines conclusions partielles, par leur nouveauté, ébranlent sérieusement des préjugés historiques invétérés.

Les dernières lignes du travail de Mr Vermeil laissent espérer une suite à la présente étude se rapportant à l'attitude intellectuelle de Tr. pendant les années 1914-1920, période d'épreuve pour l'idéalisme critique; nous souhaitons vivement que Mr Vermeil trouve le loisir nécessaire à la réalisation de son dessein; nous accueillerons avec une curiosité sympathique ce nouveau travail. François Jansen, S. I.

Handbuch der vergleichenden Psychologie, hgb. von Gustav Kafka. — München, Reinhardt, 1922, 3 Bände in-8°, 526, 513, 515 S.

Das grosszügig angelegte Sammelwerk will, wie der Herausgeber selbst in seiner Einleitung hervorhebt, nur das Material für eine vergleichende Psychologie bereitstellen, nicht schon — wie es der Titel zunächst verspricht — die einheitlichen Vergleichslinien durch alle in Frage kommenden Teilgebiete der experimentellen Psychologie ziehen. Schon das Bereitstellen des Materials war eine Aufgabe, die nur durch das Zusammenarbeiten eines stattlichen Stabes von Spezialforschern möglich wurde. Wir müssen uns im Folgenden im Allg. damit bescheiden, nur kurz auf die reiche Fülle des, in den einzelnen Teilen des Werkes zusammengetragenen Stoffes hinzudeuten.

Der erste Band (« *Die Entwicklungsstufen des Seelenlebens* ») enthält Beiträge über Tierpsychologie. Psychologie des Primitiven und Kinderpsychologie.

Kafka, *Tierpsychologie,* behandelt 1. die unmittelbaren Wirkungen der im Tier verursachten Erregung (Reflex- und Instinkthandlung, Empfindungen der einzelnen Sinne, Raum- und Zeitwahrnehmung), 2. die « Nachwirkungen der Erregung » (das Lernen der Tiere durch « Versuch und Irrtum », durch Passivdressur, durch Nachahmung, durch « Einsicht »).

Für manche Leser dieser Zeitschrift dürften speziel die Ausführungen über das Lernen der Tiere, sowie die Auseinandersetzungen Kafkas mit den Theorien Wolfgang Köhlers und den verschiedenen Berichten über « denkende und sprechende Tiere » von Interesse sein. Die Ansicht des Verfassers, dass gewisse Lernleistungen des Tieres sich auf eine Art Bühler'scher « Aha-Erlebnisse » zurückführen lassen, möchten wir nicht teilen. Bühlers « Aha-Erlebnisse » sind durchaus

« Beziehungserlebnisse », Beziehungserfassungen (vergl. « Ueber das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie aus »); solche sind durch die Leistungen der Tiere unseres Erachtens nicht gefordert (vergl. Lindworsky, « St. der Zeit », 97 [1919]), während anderseits bei der Annahme tierischer Beziehungserlebnisse das Fehlen gewisser Leistungen, wie etwa der Darstellungsfunktion der Sprache, unverständlich bleiben müsste.

RICHARD THURNWALD, *Psychologie des Primitiven Menschen*, eigentlich weniger eine Psychologie, als eine — vom Standpunkt absoluter Entwicklungstheorie aus gesehene und dargestellte — « Kulturgeschichte » der Lebensgestaltung, Naturnutzung, Wirtschaftsformen, Rechtszustände, Moral, Religion, Mythen etc. des « primitiven Menschen », ist als solche von ethnologischer Seite zu würdigen.

FRITZ GIESE, *Kinderpsychologie*, behandelt im ersten Teil (« Allgemeine Kinderpsychologie ») die Psychologie des Kleinkindes einschliesslich Vererbungsproblem und Rasseneinfluss, die Entwicklung der einzelnen psychischen Funktionen im Kinde, die Psychologie des Pubertierenden, und gibt im zweiten Teil (« Paedagogische Psychologie ») manche Anregungen für praktische und wissenschaftliche Pädagogik.

Der zweite Band (« *Die Funktionen des normalen Seelenlebens* ») enthält Beiträge über die Psychologie der Sprache, der Religion, der Künste, der Gesellschaft und der Berufe.

HERMANN GUTZMANN, *Psychologie der Sprache*, bietet zahlreiche interessante und wertvolle Einzelheiten in den Ausführungen über Sprachphysiologie, normale Sprachperzeption (der verschiedenen Sinne) und Sprachausbildung sowie Sprachpathologie. Etwas stark zurückgetreten ist im Vergleich zum Anderen unseres Erachtens das Psychologischste an der Sprachpsychologie, die Frage nach dem psychischen Vorgang bei Sprachverständnis und Sprachbildung (vergl. etwa die Arbeiten von Ach über Begriffsbildung, Charlotte Bühler über Satzverständnis, verschiedene Arbeiten von Karl Bühler, Siegfried Fischer, neuestens Usnadze...).

Ueber die « *Psychologie der Religion* » schreibt GEORG RUNZE. Er referiert über Aufgabe, Methode, Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie, betont den Unterschied zwischen « objektiver Religion » mit ihrem Bestand an Lehren und Institutionen, und subjektivem religiösem Denken und Fühlen, zwischen dem « Wesens- » und dem « Ursprungsproblem » der Religion, und bietet dann eine kurze « Skizze einer Religionspsychologie ». Der « Religion als objektiver

Gottesvorstellung » muss nach Runze « Religion als subjektive Anlage » vorausgehen. Wesenskern dieser Anlage ist ihm die « Fähigkeit und Neigung zum Gesammeltsein der Seele unter allen Umständen... zur Rast in der Unrast des Lebens ». Komplement dieser Anlage ist die daraus erwachsende Idee des « der Anbetung gewürdigten, der Anrufung zugänglichen.. Gottwesens ». Religion in der höchsten Stufe, « Religion par excellence », ist aber die des Pneumatikers. In ihr « deckt sich das Gottesideal vollkommen mit dem Ideal der reinen Menschlichkeit, so dass zwischen dem Menschheitsideal des Idealmenschen und der Gottesidee des Pneumatikers kein Wesensunterschied mehr besteht, vielmehr eine vollkommene Homousie erreicht wird ». (S. 148 ff.). Den Werdegang der Gottesidee aus der subjektiven Anlage heraus zu zeichnen ist nach Runze die Aufgabe der Religionspsychologie. Als Faktoren dieses Werdeganges treten in der « Skizze der Religionspsychologie » auf: Wunsch und Furcht, Traum- und Phantasieleben, Verstandesrätsel, deren Lösung zu Gottesannahme führt, soziale und ethische Motive, als ein Hauptfaktor die Sprache.

Die Frage, wie sich religiöses Innenleben mit seiner wundervollen Mannigfaltigkeit und Lebensfülle psychologischer Beobachtung biete, gehörte seit den Tagen der « *Confessiones sancti Augustini* » und gehört wohl stets zu den lockendsten Fragen der Seelenkunde. Anderseits fordert aber gerade dieses allerfeinste Gebiet seelischen Lebens vom Psychologen ein besonderes Mass von Selbstkontrolle und Objektivität, damit nüchtern-objektive Tatsachenforschung und an die Tatsachen herangetragene Theorien, Hypothesen, Phantasiekonstruktionen, reinlich geschieden bleiben.

Es sei vor allem anerkannt, dass sich Runze einleitend bemüht um klare begriffliche Scheidung zwischen Religionspsychologie einerseits und Religionsphilosophie und Dogmatik anderseits, ebenso um Scheidung objektiver Religion und subjektiven religiösen Lebens. Auch hat Runzes Arbeit das Verdienst, zahlreiches interessantes und wertvolles Material für religionspsychologische Forschung beigebracht zu haben. Sehr unterschreiben wir seinen Wunsch nach mehr « Psychographien religiöser Typen », wobei Runze allerdings übersieht, dass auf diesem Gebiet denn doch etwas mehr vorgearbeitet ist, als er zuzugeben scheint.

Hingegen ist es dem Verfasser unseres Erachtens nicht gelungen, Tatsachenforschung und an die Tatsachen herangetragene Voraussetzungen auseinanderzuhalten. Unter der Einwirkung evolutions-dogmatischer Voraussetzungen wird das ganze reiche Gebiet religionspsychologischer Fragen eingezwängt in die Problemstellung, wie sich aus

subjektiver Gemütsanlage die Gottesidee entwickelt habe. Die subjektive religiöse Anlage ist dabei so weit gefasst, dass so ziemlich alle Gemütseigenschaften eines Edelmenschen hineingehören (die Aufzählung dessen, was dazu gehört, füllt fast eine Seite). Dass die Entstehung der Gottesidee auf diese Entwicklung sich reduzieren lasse, wird vorausgesetzt, ein Beweis kaum versucht. Religionsgeschichtliche Thesen, wie die: dass der Apostel Paulus Typus einer Religiosität gewesen sei, für die kein Wesensunterschied mehr bestehe zwischen Gottes und des Menschen Wesen, oder dass solche Wesensgleichheit von Gottheit und Menschennatur den tiefsten Sinn des aus der Dogmengeschichte doch sattsam bekannten « Homousion » in den christologischen Kämpfen der ersten christlichen Jahrhunderte darstelle, berühren vom Standpunkt historischer Kritik aus doch höchst überraschend und etwas sehr als Geschichtskonstruktion.

Die ganze systematische Linienführung dieser Religionspsychologie weckt den Wunsch, dass doch nicht auf unbewiesenen evolutionistischen Dogmen sondern auf methodischer psychologischer Erforschung der psychologischer Beobachtung zugänglichen Tatsachen religiösen Lebens, religiöser Betätigung, aufgebaut werden möchte.

Für das, mit wenigen Ausnahmen vollständige Fehlen einschlägiger katholischer Literatur im Literaturverzeichnis ist ein wissenschaftlicher Grund nicht ersichtlich.

Mueller-Freienfels, « *Psychologie der Künste* », referiert sehr ausführlich über die Psychologie der musischen Künste (Urkunst, Tanz, Tonkunst, Epos, Lyrik, Drama und Theater) u. der bildenden Künste (Ornamentik, Baukunst, Plastik, Zeichnung, Malerei).

Alois Fischer, « *Psychologie der Gesellschaft* », bietet klare Darstellung der sozialpsychologischen Probleme, anregende Ausführungen über die Psychologie der sozialen Wechselwirkung, über den Einfluss von Milieu, Tradition und Organisation, über Herrschaft und Führung, Psychologie der Stände und Klassen und der amorphen Masse, endlich über die Entwicklung sozialen Denkens und Strebens im Jugendlichen. Zu wünschen wäre, wenn in breiterem Raum auf genauere Ausführung und Begründung der vorgelegten Ansichten im Einzelnen mehr eingegangen würde, als es wohl im Rahmen des Handbuches möglich war.

Für wissenschaftliche und praktische Pädagogik bietet wertvolles Material aus langer Erfahrung Otto Lipmann « *Psychologie der Berufe* ». Es sei nur knapp verwiesen auf die Kapitel über « Psychologische Berufsbilder », « Berufspsychogramme », « Psychologische Berufsberatung und Psychologie der Berufswahl ».

Der dritte Band trägt den Titel : « *Psychologie des Abnormen* ». Einführend bietet HANS GRUHLE einen systematischen Ueberblick über die « *Psychologie des Abnormen* » im Allgemeinen, in den verschiedenen psychischen Einzeltätigkeiten und im Ichbewusstsein, in den Beziehungen zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen, und in der psychischen Gesammtentwicklung.

Sehr klar und übersichtlich referiert M. H. GOEHRING über die « *Kriminalpsychologie* », die seelische Entwicklung des Verbrechers, sein seelisches Verhalten vor, bei, nach der Tat und nach der Verurteilung.

Beide letztgenannte Arbeiten enthalten viel beachtenswertes Material für die Behandlung deterministischer Einwände gegen die Willensfreiheit vor allem aber für manche Gebiete der Moralkasuistik und der Pastoral.

Befremdend wirkt es auf den ersten Blick, in diesem Band über das « abnorme Seelenleben » der Traum- und Sexualpsychologie zu begegnen.

SANTE DE SANCTIS (Rom) behandelt auf Grund langjähriger Beobachtungen die *Psychologie des Traumes*, dessen — im Rahmen des Ganzen fast zu ausführlich besprochene — physiologische Grundlage, innere Struktur, Herkunft des Materials, und die verschiedenen Traumtheorien.

Wir machen besonders aufmerksam auf die (freilich absichtlich nicht vollständig gehaltene) Zusammenstellung der Traumtheorien älterer und neuerer Zeit, von Aristoteles, « dem auffallend modernen » über Antike und Mittelalter (Thomas von Aquin) bis in die neueste Zeit, sowie auf die eingehende Darstellung und Widerlegung der psychoanalytischen Theorie Freuds. Spezielle Würdigung der, nicht ganz mit Recht als blosse Abart der Psychanalyse behandelten Individualpsychologie Alfred Adlers seitens dieses Referenten wäre von Interesse gewesen.

Als letzter referiert der Wiener Nervenarzt und Individualpsychologe RUDOLF ALLERS über die Psychologie des *Geschlechtslebens*, des normalen und seiner Abirrungen. Die Arbeit stützt sich auf reiche fachärztliche Kenntnis und Praxis und dürfte für gewisse Partien der Moralwissenschaft und der Pastoral als Bereitstellung zuverlässigen vorbereitenden Materials von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Allen Referaten ist jeweils am Schluss ein, meist sehr ausführliches, Verzeichnis der einschlägigen Literatur beigefügt. Die Aufgabe, die Kafka sich und seinen Mitarbeitern gestellt hatte, war nicht leicht. Das Sammelwerk, das er uns bietet, wird, wie wir trotz mancher abweichender Ansichten in der Tatsachendeutung glauben, als Materialbereitstellung, was es zunächst sein will, auf lange dauernden Wert behalten. A. W.

W. SWITALSKI. — **Probleme der Erkenntnis**, I (Veröffentlichungen Albertus-Magnus-Akademie Köln I, 1). — Münster in W., Aschendorff, 1923, in-8°, 135 pag.

Le recueil que publie le Dr Switalski offre un réel intérêt. La première étude porte sur la notion de vérité dans le pragmatisme de W. James. J'y relève une remarque fort suggestive. Où trouver la juste distribution des éléments empiriques et des éléments a priori de notre connaissance? « Nous croyons, dit l'auteur (pag. 59), que la solution est à chercher dans la direction de la doctrine aristotélicienne et platonicienne reçue dans la philosophie chrétienne: à Aristote, il faut prendre le caractère objectif de la connaissance de la vérité, c'est-à-dire la thèse que, dans la connaissance, nous atteignons avec certitude, bien que selon le mode propre au connaissant, les rapports d'une réalité indépendante de nous. Le platonisme, de couleur augustinienne, donne de son côté une explication satisfaisante, à notre avis, de l'élément a priori que réclament l'universalité et l'objectivité, puisqu'il remonte jusqu'à la législation posée par l'Intelligence absolue ». Le mérite de saint Thomas est, sans aucun doute, d'avoir achevé cette synthèse.

Signalons encore un article sur la philosophie de Vaihinger, contre laquelle l'auteur défend la valeur absolue de la vérité, et une étude sur l'argument d'autorité: « C'est toujours, en fin de compte, sur notre propre idéal de vérité que nous avons à mesurer la valeur du jugement d'autrui » (pag. 113). CHARLES BOYER S. I.

SCHRENK-NOTZING. — **Materialisations Phänomene.** — München, Reinhardt, 1923, in-8°, xv-636 pag.

In vastissimo hoc volumine accuratissime describuntur permulta experimenta spiritistica, quae omnia id commune habent, quod « medium » in statu illo, quem « trance » vocant, positum sive ex ore, sive ex alia corporis parte materiam quandam producit, quae materia modo informis, modo formata, aliquando effigiem capitis humani praebet. Iamvero si quis experimenta ab auctore descripta legens cernit, quanta diligentia minutissima quaeque praeparata, quam accuratissime medium illud ante et post sessiones fuerit observatum, quaenam fuerint condiciones in sessionibus adhibitae, quam sobrie auctor nil referat nisi ipsa facta, nullas conclusiones metaphysicas faciendo neque ullam apologiam, nisi quod theoriam fraudis reiciat, non potest non persuasum

habere revera in illis experimentis materiam quandam modo nobis prorsus ignoto atque revera miraculoso productam esse. Una tantum res, quae bis vel ter in multis illis experimentis accidit, dubium quoddam movet, scilicet quod data occasione non licuit ipsam materiam ex ore medii profluentem manu arripere, quia secus medium graviter id ferens in convulsiones incidisset. Narrationi ab auctore multae photographiae additae sunt, quae subitanea luce effulgente factae phaenomena illa mira optime depingunt. Verum si illas imagines unam post alteram inspicis, certe suspicionem non effugis, ne omnia illa experimenta callidissima fraude a medio sint instituta. Nam phaenomena materialisationis, etsi a diversis mediis procedant, tam uniformia, tam scurrilia sunt atque effigies illae apparentes tam evidenter arte humana delineatae, ut nullo modo characterem phaenomeni spontanei atque ut ita dicam elementaris prae se ferant. Haec suspicio fit evidens, si audis duo ex tribus illis mediis in hoc libro descriptis vel depictis postea revera fraudis convicta esse. Quaeres forte, quomodo fraus cum exactissima ista inquisitione et observatione constare possit. En responsum dat articulus modo prodiens: Hans Henning, *Experimente an einem telekinetischen Medium: idem: Untersuchungen an einigen okkultistischen Medien.* « Zeitschrift für Psychologie », Band 94 (1924) S. 278-292. « Medium » illud non quidem materialisationis phaenomena, attamen motiones in distans stupendas perfecit, e. g. pugio libere in aere pendebat et iuxta mandatum per aerem ambulabat etc. At omnia artibus prestigiatoriis fiebant, sicut medium ipsum, ceteroquin homo doctus, professori Henning exposuit. Porro illud medium cognitis experimentis a Schrenck-Notzing institutis declaravit cautelas ibi adhibitas nullo modo sufficere; praesertim inquisitionem in corpus medii ante experimenta fuisse accuratam quidem perscrutationem medici, non vero satis sagacem ad detegenda instrumenta prestigiatoris. Nam illa minutissima esse v. g. crinem longum, illumque particula cerae corpori affigi atque inter inquisitionem medici modo hic, modo illic cuti imprimi. Ita tela maxime tenuis (Chiffon), quae postea ex ore ut materia producta expellitur, in dente exeso aut in aure etc. commode abscondi potest. Simile quid mihi narravit professor quidam Universitatis Coloniensis, qui talibus artibus sat versatus ante paucas hebdomadas medium quoddam, quod Berolini per tres annos admirationem multorum etiam doctorum moverat, statim tamquam impostorem detexit. Proinde liceat interim phaenomena materialisationis tamquam fraudulenta relinquere.

I. B. Lindworsky S. I.

Il Seminario Campano. A S. Tommaso d'Aquino nel VI Centenario della canonizzazione. — 1924, gr. in-8°, 64 pag. L. 8.

Anche il Seminario Regionale Campano ha voluto dare il suo contributo di solenni onoranze a S. Tommaso d'Aquino nel Centenario della canonizzazione. Ed ecco che ci viene presentato un elegante, si potrebbe dire, un suntuoso « Numero unico » di grande formato e di bellissima stampa. Egli raccoglie ben trenta lavori, d'indole e di entità diversa, dal semplice bozzetto alla dissertazione scientifica, passando per la poesia in italiano, latino e anche francese.

Hanno fatto la loro parte nel glorioso concerto gli Ecc̃mi Vescovi che onorano della loro benevolenza il Seminario Campano, affidato alla Compagnia di Gesù, alcuni Superiori e Professori, alcuni ex-alunni e attuali alunni. Questa raccolta non sarà solamente un prezioso ricordo per coloro che hanno partecipato alle feste, ma anche una ricca miniera per i professori che vogliono o fare essi stessi o far fare ai loro discepoli qualche lavoro su S. Tommaso, per mantenere nella gioventù la stima e l'amore che rendono più grato e più fecondo lo studio delle opere del Dottore Comune. P. Geny S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie publ. sous la direction de F. Cabrol. Fasc. publ. 1924: 62-65: Gothicum-Hérode. Paris, Letouzey et Ané.

II. Periodica.

Periodica aliqua enumerantur, quae praeter II, 137, III, 145, IV, 158 et V, 149 citata in elenchis nostris occurrunt:
Nederlandsche Kath. Stemmen. Zwolle, Waanders.
Ons Geloof. Antwerpen, Naamlooze Vennootschap Geloofsverdediging.
Revue Blackfriars. Oxford.
Unio Thomista. Roma, Collegio Angelico.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Girgensohn K., Grundriss der Dogmatik. Leipzig 1924, Deichert. VII, 195 p.

Lercher L., Institutiones Theologiae Dogmaticae: vol. II. De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante et elevante. Oeniponte 1924, Rauch. XXVI, 519 p.

Lüdemann H., Christliche Dogmatik. I. Bd. Grundlegung. Bern 1924, Haupt. XI, 610 p.

Mundle M. N., Das religiöse Leben des Apostels Paulus. Leipzig, Hinrichs. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 106-107.

Pieper F., Cristliche Dogmatik. I. Bd. Zwickau (Sachsen) 1924, Schriftenverein d. sys. ev.-luth. Gem. i. Sachsen. XII, 690 p.

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. III⁷. Bd. XIV, 672 p.

Seeberg R., Christliche Dogmatik. I. Bd. Religions phil.-apol. u. erkenntnistheoretische Grundlegung. — Allgem. Teil: Die Lehre von Gott, dem Menschen u. der Geschichte. Leipzig, Deichert. — Cf. Jelke: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 246-251.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Schultes R., Introductio in historiam dogmatum. Paris, Lethielleux. — Cf. A. Gardeil: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 576-590.

b. Quaestiones particulares.

Acta Conciliorum oec., Concilium Universale Ephesinum. Vol. V, p. 1, fasc. 3. Berlin 1924, de Gruyter. XXI, 145-231.

Alès A. d', La doctrine de l'Esprit en Saint Irénée: Rech. Sc. rel. 14 (1924) 497-538.

Bihlmeyer K., Die apostolischen Väter. Neubearb. der Funkschen Ausgabe Patres Apostolici. (2 Teile) T. 1. Tübingen 1924, Mohr.

Bournet L., La querelle Janséniste. Paris, Téqui. — Cf. V. Carro: Ciencia Tom. 30 (1924) 298-299.

Burkitt F. C., Christian beginnings. London, Univ. Pr. — Cf. A. E. Brooke: Theology 10 (1925) 114-116.

Destrez J. A., Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite. Dans Mélanges Thomistes, publiés ... à l'occasion du VIᵉ centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin. (Bibl. th. III) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1923, p. 49-108.

Draguet R., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche. Louvain 1924, Smeesters. XII, 276 p.

Elert W., Die Lehre des Luthertums im Abriss. München 1924, Beck. XIV, 81 p.

Glorieux P., Le Quodlibet XII. de Saint Thomas: Rev. Sc. Phil. et Théol., 14 (1925) 20-46.

Hessen J., Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart. Strecker. — Cf. B. Franzelin: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 603-609.

Keil L., Bartholomaeus Latomus. Zwei Streitschriften gegen M. Bucer. (Corp. Cath. VIII). Münster 1924, Aschendorff. xxiv, 168 p.

Labriolle P. de, History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius. Transl. from the French by H. Wilson. London 1924, Paul. 579 p.

Lebon J., La position de Saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'Arianisme (v, 618); Rev. Hist. Eccl. 20 (1924) 357-386.

Lenz I., Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus. (Abh. z. Phil. u. Psychologie d. Religion hgb. v. G. Wunderle). Würzburg 1923, Becker. 132 p.

Loofs F., Paulus von Samosata. Leipzig. Hinrichs. — Cf. G. Grützmacher: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 243-245.

Mac Donald A., Sermons on the Creed: Eccl. Rev. 71 (1924) 479-485.

Niederberger B., Die Logoslehre des hl. Cyrill von Ierusalem. Forschung z. christl. Lit.- u. Dogmengeschichte von Ehrhard u. Kirsch XIV. Bd. H. 5). Paderborn, Schöningh. — Cf. G. Grützmacher: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 228-229.

Ranft I.,Schöpfer und Geschöpf nach Kard. Nik. von Cusa. Würzburg 1924, St. Rita-Verlag. xi, 151 p.

Roberts R. E., The theology of Tertullian. London 1924, Epworth. 279 p.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Boulenger A., Manuel d'Apologétique. Paris, Vitte. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 248-249.

Brunsmann I., Lehrbuch der Apologetik. I. Religion und Offenbarung. S. Gabriel bei Wien 1924, dep. S. Gabriel. xvi, 404 p.

Felder H., Apologetica sive Theologia Fundamentalis. Paderborn, Schöningh. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 245-246.

Herbigny M. d', Theologica de Ecclesia. Paris, Beauchesne. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 251-252.

b. Quaestiones particulares.

Achelis H. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1925, Quelle u. Meyer. xvi, 343 p.

Adam K., Das Wesen des Katholizismus. Augsburg 1924, Haas. xi, 173 p.

Bicknell E. J., Some ideals of church authority: Theology 10 (1925) 24-34.

Bull P. B., Christian teaching. vol. I. London 1924, Soc. Prom. Christ. Knowl. 52 p.

Carlyle A. J., The christian church and liberty. « The living church ». Ed. by J. E. Mc Fadyen London 1924, Clarke. 159 p.

Carrere J., The Pope. Transl. by A. Chambers. London 1924, Hutchinson. 278 p.

Churchward A., The origin and evolution of religion. London 1924, Allen. 438 p.

Clemen C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit d. ältesten Christentums von nichtjüdischer Religionen u. philos. Systemen zusammenfassend untersucht. 2 völlig neubearb. Aufl. Hälfte 2. Giessen: A. Töpelmann 1924, 247 p.

Clerissac P. H., Le mystère de l'Eglise. Paris, Téqui. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 252-253.

Coats R. H., The changing church and the unchanging Christ. « The living church ». Ed. by J. E. Mc Fadyen. London 1924, Clarke. 235 p.

Dieckmann H., Die Verfassung der Urkirche. Berlin, Germania. — Cf. J. Kroon: Studien: 103 (1925) 75.

Fairweather W., Jesus and the Greeks, or early christianity in the tideway of Hellenism. Edinburgh 1924, T. und T. Clark. 423 p.

Fisher R. H., Religious experience. The Baird Lecture for 1924. London 1924, Hodder. 329 p.

Hahn I., Was fange ich heute mit der Bibel an? Schwerin 1925, Bahn. 96 p.

Hilbert G., Ecclesiola in Ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche u. Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. 2. verm. u. verb. Auflage. Leipzig 1924, Deichert. ii, 97 p.

Hill J. A., From Augustinism to belief. An account of further evidence for survival. London 1924, Methuen. 223 p.

Höpfl H., Tractatus de inspiratione S. Scripturae et compendium hermeneuticae biblicae catholicae. Roma 1923, Spithoever. 281 p.

Monti G., L'Apologetica scientifica della Religione Cattolica. Torino, Soc. Ed. Ital. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 246-248.

Murawski F., Das Geheimnis der Offenbarung. Eine spekulativ-theologische Untersuchung. Paderborn 1924, Schöningh. 74 p.

Poulpiquet A. de, L'Eglise Catholique. Paris, Ed. de Rev. des Jeunes. — Cf. J. Grain: Ciencia Tom. 30 (1924) 249-251.

Schindler H., Unterscheidungslehren der evangelisch-lutherischen Kirche. 3 Aufl. Dresden 1924, Ungelenk. 16 p.

Spears W., Theology and religious experience: Theology 60 (1925) 18-24.

Underhill E., The authority of personal religious experience: Theology 60 (1925) 8-18.

Walz J. B., Die Sichtbarkeit der Kirche. Würzburg, St. Rita-Verlag. — Cf. Adam: Theol. Quart. 104 (1924) 140.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Garrigou-Lagrange R., Un nouvel examen de la prédétermination physique: Rev. Thom. Nouv. sér. 7 (1924) 494-518.

Grabmann M., Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschgn über die August. Illuminationstheorie und ihre Ber. durch den hl. Thomas von Aquin. Münster 1924, Aschendorff. VIII, 96 p.

Hessen J., Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Paderborn, Schöningh. — Cf. Baur: Theol. Quart. 104 (1924) 144-146.

Joyce G. H., Principles of natural theology. London, Longmans. — Cf. A. Whitacre: Revue Blackfiars 4 (1924) 1328-1341. 1388-1398.

Lennerz H., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche. Münster i. W. 1924, Aschendorff. VII, 110 p.

Mc Connell F. J., Is God limited? London 1924, Williams. 297 p.

Martin R. M., Pour S. Thomas et les Thomistes contre le R. P. Jean Stufler S. I.: Rev. Thom., Nouv. sér. 7 (1924) 579-595.

Mulard R., Désir naturel de connaître et vision béatifique: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 5-19.

Peace E., Ideas of God in Israel: Their content and development. London, Allen. — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 93-95.

Rade M., Glaubenslehre. Bd. 1. Gott. Gotha 1924, Perthes. XII, 182 p.

Rosenmöller B., Gott und die Welt der Ideen. Münster, Aschendorff. — Cf. Adam: Theol. Quart. 104 (1924) 139.

Stufler J., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii. Oeniponte, Tyrolia. — Cf. H. Lange: Theol. Rev. 23 (1924) 345-352. Ad hanc rec. iterum cf. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 610-625.

id., Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas: Zts. f. Kath. Theol. 48 (1924) 406-422.

2. *De Deo Trino.*

Heinisch P., Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Bedeutung. Münster, Aschendorff. — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 101-102.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

1. *Creatio.*

Macaigne R., La Création. Paris, Beauchesne. — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 85-86.

2. *Homo.*

Mc Clellan W. H., Gen. 2: 7 and the evolution of the human body: Eccl. Rev. 72 (1924) 1-10.

Frazer J. G., The belief in immortality and the worship of the dead. Vol. III. The belief among the Micronesians. London 1924, Macmillan. 336 p.

3. *Iustitia originalis.*

Broglie G. de, De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas: Précisions théologiques: Rech. Sc. rel. 14 (1924) 481-496.

Kors I., La justice primitive et le péché originel (IV, 162). — Cf. F. J. Connell: Eccl. Rev. 71 (1924) 651-652.

4. *Angeli.*

Aliotta A., L'éternité des esprits. Trad. par C. Schuwer. Paris 1924, Alcan. 174 p. 12°.

VIII. De Verbo Incarnato.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Ayre J. L., The christology of the earliest Gospel. London 1924, Clarke. 341 p.

De Brandt J., Sint Thomas Christusleer: Rev. Ons Geloof 10 (1924) 254-268.

Dupont M. G., Le Fils de l'homme. Paris, Fischbacher. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 105-106.

Headlam A. C., The life and teaching of Jesus the Christ. London, Murray. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 19 (1925) 103-104.

Michel A., Incarnation: Dict. Théol. Cath. 7 (1923) 1445-1539. — Cf. M. Martin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 596-597.

id., Jésus Christ: Dict. Théol. Cath. 8 (1924) 1108-1411.

Pègues, Commentaire français littéral de la somme théologique: Tome XV. Le Rédempteur. Toulouse, Privat. — Cf. M. Martin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 593-594.

Reatz A., Jesus Christ, sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Freiburg, Herder. — Cf. Adam: Theol. Quart. 104 (1924) 138; A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 104.

Schauf W., Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus. (Neutest. Abh. XI Bd. 1-2 H.). Münster 1924, Aschendorff. XVI, 200 p.

2. *De opere Christi.*

Borchert O., Der Tod Jesu im Lichte seiner eigenen Worte und Taten T. 3. Braunschweig 1924, Wollermann. 48 p.

Bracker, Der Knecht Iehovas. Breklum 1924, Iensen. 291 p.

Cadoux C. J., The message about the Cross. A fresh study of the doctrine of the atonement. London 1924, Allen. 92 p.

Hughes H. M., What is the atonement? a study in the Passion of God in Christ. London 1924, Clarke. 173 p.

Médebielle A., L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Vol. I. L'Ancien Testament. Roma, Ist. Pont. Biblico. — Cf. P. Synave: **Rev.** Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 96-99.

Rivière J., Sur les premières applications du terme « satisfaction » à l'œuvre du Christ. Bull. de Litt. Eccl. (1924) 353-369.

3. *De Beatissima Virgine Maria.*

A. R., The Immaculate Conception and the « contracting of sin »: Eccl. Rev. 72 (1924) 76-82.

Daniels P., Theotokos. Roermond, Romen. — Cf. M. Martin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 598.

Friethoff P., Sint Thomas van Aquine en het Middelaarschap van Maria: Nederl. Kath. Stemmen 23 (1923) 332-345.

Mattiussi G., L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma Cattolico. — Cf. F. J. Connell: Eccl. Rev. 71 (1924) 648-650.

Pesch Chr., Die Selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg, Herder. — Cf. F. J. Connell: Eccl. Rev. 71 (1924) 651.

IX. De Gratia.

a. Tractatus integri.

Van der Meersch J., Tractatus de divina Gratia. Ed. altera. Brugis 1924, Beyaert. xv, 391 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

a. Tractatus integri.

Billot Card. L., De personali et originali peccato: commentarius in primam secundae. (Qq. 71-89). Ed. quinta. Romae 1924, typ. pont. inst. Pii IX. 191 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *De fide.*

Adam K., Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens und P. Stuflers Kritik: Theol. Quart. 104 (1924) 60-79.

Engbert I., Religionspsychologie und religiöse Erkenntnislehre bei Rudolf Otto: Theol. Quart. 104 (1924) 79-121.

Marín-Sola F., La evolución homogenea del dogma católico. Madrid, Ciencia Tom. — Cf. A. Gardeil: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 577-590.

2. *De peccato.*

Eberharter A., Sünde und Busse im Alten Testament. Münster, Aschendorff. — Cf. P. Synave: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 95-96.

Landgraf A., Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. — Cf. R. Schultes: Rev. Thom. Nouv. sér. 7 (1924) 136-142; Schilling: Theol. Quart. 104 (1924) 156-157.

3. *De oratione.*

Rohr I., Das Gebet im Neuen Testament. Münster 1924, Aschendorff. 46 p.

XI. De Sacramentis.

b. Quaestiones particulares.

1. *Eucharistia.*

Milet A., La divine Eucharistie. 2e éd., Paris, Lethielleux. — Cf. M. Martin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 598-599.

Philips Th., Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Iohannes. Paderborn Schöningh. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 109.

Zychlinski A., Sincera doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis: Ciencia Tom. 30 (1924) 222-224.

2. *Paenitentia.*

Fawkes A., Sacramental Confession and the forgiveness of sins. London 1924, Simpkin. 27 p.

Galtier P., Tractatus dogmatico-historicus. Paris, Beauchesne. — Cf. F. J. Connell: Eccl. Rev. 71 (1924) 647-648.

Paulus N., Geschichte des Ablasses im Mittelalter. — Cf. K. Bihlmeyer: Theol. Quart. 104 (1924) 128-130.

3. *Ordo.*

Hugon E., Etudes récentes sur le sacrement de l'ordre: Rev. Thom. Nouv. sér. 7 (1924) 481-493.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

Barth K., Die Auferstehung der Toten. Eine Vorlesung über 1. Cor. 15. München 1924, Kaiser. VII, 125 p.

Füllkrug G., Wo sind unsere Toten? Schwerin 1925. Bahn. 31 p.

Michael I. M., Von der Auferstehung der Toten, dem Jüngsten Gericht und dem Weltende. Zwickau 1924, Schriftenverein 39 p.

Van Crombrugghe C., De dotibus, quibus insigniuntur resuscitanda beatorum corpora: Coll. Gand. 11 (1924) 175-180.

Viller M., Cette génération ne passera pas: Rech. Sc. rel. 14 (1924) 539-551.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

Futurarum aedium lapis primus. — Desiderio Summi Pontificis [1], ut Universitati novae aedes a fundamentis excitarentur, satisfieri coeptum est. Media in urbe, ad pedes collis Quirinalis locus electus est, ad eamdem plateam ad quam exsurgit Pontificium Institutum Biblicum et e regione huius.

27ª decembris quasi conclusio festorum centenariorum et felix auspicium in futurum positus est ab Emo Card. Bisleti lapis primus novae Universitatis. Aderant cum Rmis Rectoribus Collegiorum Consilium Sodalitii antiquorum alumnorum, A. R. P. Generalis S. I. cum PP. Assistentibus, alii plures conspicui viri. Incisa sunt in lapide haec verba: « Quod in maiorem Dei laudem cederet — Pio XI P. M. auspice auctore — Caietanus Bisleti — S. R. E. Card. et supremus studiorum moderator — ad novam sedem exstruendam — Pontificiae Universitati Gregorianae — Collegii Romani S. I. — primum lapidem posuit — VI Kal. Ian. A. D. MCMXXIV — S. Ioanne Divini Cordis delicias experto — E coelis favente ». Lapis positus est eo ipso loco ubi postea exsurget altare sacelli inferioris novae domus.

Congressus thomisticus Romae 15-20 aprilis habendus.

In praecedenti fasciculo hunc Congressum nuntiavimus. En eius programma. Cum Summus Pontifex, qui ipse auctor fuit ut Congressus cogeretur, desiderium expresserit ut in eo minimum externo apparatui, maximum vero communi studio momentum tribueretur, derelicta divisione in Sectiones speciales, tria argumenta selecta sunt, ante omnia alia in plenario conventu discutienda.

1. *Critica cognitionis humanae.* — *a.* Quomodo problema ponendum. – Quaenam sint eius partes, quaenam partium ad invicem relationes. –

[1] Vide « Gregorianum », V (1924), pag. 334.

In specie: quomodo quaestio de valore cognitionis sensilis ad quaestionem de valore cognitionis intellectivae se habeat; – quaenam sit Psychologiae ad Criticam cognitionis habitudo. — *b.* Quaenam solutiones hucusque propositae sint, tum a non-scholasticis, tum praesertim a scholasticis. – Quid valeant. — *c.* Utrum nova solutio proponenda veniat. — *d.* Quomodo cum idealismo agendum. – Quae sit Thomismi ad Kantismum habitudo.

2. *Doctrina de actu et potentia.* — *a.* Origo huius doctrinae eiusque historica evolutio. — *b.* Theses praecipuae. – In specie: de limitatione actus per potentiam, de entis per se unius constitutione. — *c.* Applicationes tum physicae, tum metaphysicae, imprimis distinctio substantiae et accidentium, materiae et formae, essentiae et exsistentiae. — *d.* De conceptu causae efficientis; de principio causalitatis eiusque praecipuis consectariis, tum in genere, tum in specie quoad corpora; – de argumentis pro exsistentia Dei (quomodo hodiernis proponenda).

3. *Habitudo Philosophiae naturalis ad Scientias experimentales et mathematicas.* — *a.* De valore legum ac theoriarum physicarum. – De earum usu in Philosophia. — *b.* Utrum et quatenus hylemorphismus cum theoriis physicis recentiorum componi possit. – In specie: de mutationibus substantialibus, – de discontinuitate materiae. — *c.* De spatio, motu et tempore. – In specie: de fundamentis Geometriae, – de primis principiis Dynamicae, – de theoria Relativitatis. — *d.* De usu Psychologiae experimentalis in Psychologia rationali et critica.

In conventibus autem hae *normae* servandae erunt:

1. De singulis argumentis propositis primo legetur brevis quaedam Relatio, in qua status quaestionis, praecipuae difficultates atque solutiones quasi synthetice sub oculis exhibeantur. Deinde proponentur « Communicationes », quibus novas sive solutiones sive observationes de uno vel pluribus e punctis propositis adducere unicuique fas erit. Singulas Communicationes sequetur Discussio.

2. Quo res ordinate atque fructuose procedat, necessarium videtur ut Communicationes 1° breves sint (singulis in Congressu sive legendis sive, si longiores sint, contracte exponendis, quarta horae pars concedetur), 2° opportuno tempore ad Comitatum Romanum (duobus exemplaribus, si fieri possit), mittantur, qui, pro rei momento, eas vel typis editas ad omnes adhaerentes mittet, vel cum uno alterove, discussionem incepturo, manuscriptas communicabit (mittantur Communicationes intra mensem Februarii). Singulis autem animadversionibus atque responsionibus in ipso Congressu ex tempore proferendis quinque momenta concedentur.

3. Tum Communicationes tum animadversiones qualibet ex linguis, quae passim apud viros excultos in usu sunt, poterunt proferri; ad maiorem tamen omnium utilitatem usus linguae latinae in primis commendatur.

« Museum Lessianum ».

Collectio illa quam ante duos annos edere coeperunt Professores Collegii Maximi Lovaniensis S. I. novis in dies incrementis augetur. Sectionibus asceticae et mysticae, theologicae et philosophicae recens adiuncta est sectio missiologica in qua iam edita sunt: *Saint François Xavier. Procédés et méthodes d'évangélisation* a R. P. Alex. Brou S. I. et *Un Jésuite Brahme, Robert de Nobili, missionnaire au Maduré* (1577-1656) a R. P. Petro Dahmen S. I.

A mense autem ianuario huius anni in sectione theologica edi coeptum est a RR. PP. Creusen et Jombart S. I.[1] novum commentarium: « Revue des Communautés Religieuses. Texte et Commentaire des documents du Saint Siège. Consultations. Mélanges. Chroniques ». Singulis duobus mensibus prodibit atque finem habet Institutis religiosis *laicis* ea omnia nota facere quae inter S. Sedis decreta, instructiones, responsa ad ea pertinent. Difficultates quoque sibi proponit enodandas quas in applicandis legibus ecclesiasticis, regulis et constitutionibus Superiores offendunt. Neque omittet religiosos monere quaenam sint officia atque etiam lucra vitae religiosae.

[1] Uterque ius canonicum docet, prior in Collegio S. I. Lovaniensi, alter in Collegio S. I. Angiensi.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1925 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

JOSEPH BRAUN S. I. — **Liturgisches Handlexicon.** 2e Aufl. — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1924, in-12°, VIII-399 pag.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie (Univ. de Louvain), Tome V. — Louvain, Inst. Sup. de Philos., 1924, in-8°, IX-738 pag. Fr. 50.

DANIEL BERTRAND-BARRAUD. — **Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.** (« Etud. de philos. médiévale », VII). — Paris Vrin, 1924, in-8°, 136 pag. Fr. 10.

KARL RICHSTAETTER S. I. — **Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt.** — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1924, in-8°, 410 pag.

SAC. E. RUFFINI. — **Chronologia Veteris et Novi Testamenti** in aeram nostram collata. — Roma, Pont. Coll. de Prop. Fide, 1924, in-8°. 220 pag. L. 18.

BERN. FRANZELIN S. I. — **Die neueste Lehre Geysers über das Causalitätsprinzip** (« Philos. u. Grenzwissenschaften », I, 3). — Innsbruck. Rauch, 1924, in-8°, 52 pag.

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. IV-V. — Leipzig, Meiner, 1923-24, 2 vol. in-8°, 250; 265 pag.

PAUL JOÜON S. I. — **Ruth. Commentaire philologique et exégétique.** — Rome, Institut Biblique, 1924, in-8°, XI-99 pag.

RAOUL CARTON. — **L'expérience physique chez Roger Bacon** (Et. philos. médiévale II). — Paris, Vrin, 1924, in-8°, 188 pag. Fr. 12.

RAOUL CARTON. — **L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon** (Et. philos. médiév. III). — Paris, Vrin, 1924, in-8°, 376 pag. Fr. 20.

RAOUL CARTON. — **La synthèse doctrinale de Roger Bacon** (Et. philos. médiév. V). — Paris, Vrin, 1924, in-8°, 150 pag. Fr. 10.

LUDOVICUS LERCHER S. I. — **Institutiones theologiae dogmaticae.** II. *De Deo uno, De Deo trino, De Deo creante et elevante.* — (Enipoute, Rauch, 1924, in-8°, XXVI-509 pag.

JOSEPH VAN DER MEERSCH. — **Tractatus de divina gratia.** Ed. alt. — Brugis, Beyaert, in-8°, XV-391 pag.

JOSEPH A SPIRITU SANCTO, O. CARM. EXCALC. — **Cursus theologiae mystico-scholasticae** T. I. — Brugis, Beyaert, 1924, in-8°, XXXI-368 pag.

HADRIANUS SIMON C. SS. R. — **Praelectiones Biblicae ad usum scholarum.** *Novum Testamentum.* Vol. I. *Introd. et Comment. in 4 I. C. Evangelia.* 2a ed. — Taurini, Marietti, 1924, in-8°, XXXII-652 pag. L. 35.

A. SANDA. — **Moses und der Pentateuch** (Alttest. Abhandl. IX, 4-5). — Münster i. W., Aschendorff, 1924, in-8°, VIII-427 pag.

JOHANN FISCHER. — **Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch** (Alttest. Abhandl. X, 2). — Münster i. W., Aschendorff, 1924, in-8°, XVI-120 pag.

PIETRO ALBERS S. I. — **Manuale di Storia Ecclesiastica.** Versione del P. SOSTEGNO M. BERARDO O. S. M. 3a ed. riveduta e corretta dallo stesso A. e dal P. OR. PREMOLI dell'Oratorio. — Torino, Marietti, 1924, 2 vol. in 8°. VIII-454; 663 pag. L. 32.

MONITA

"Gregorianum„ quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodit, paginarum numero ita compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis annuae pro Italia **lib. 28**
» » » extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsum veneunt:
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* ad «Gregorianum» — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc solum iterum mittentur si repetentur statim post fasciculi sequentis acceptionem: si autem serius requirentur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

Primum huius anni fasciculum ad omnes mittimus qui superiore anno subnotatores fuerunt nec contrarium significarunt. Qui autem subscriptionis pretium pro anno 1925 nondum miserunt, sollicite ut remittatur provideant; qui vero subnotationem renovare nolunt, eumdem primum fasciculum *respuendo*, id nobis significare velint.

Anno VI. Mense Iunio 1925 Vol. VI - Fasc. 2.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

(Index continuatur in altera pagina

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

VIA DEL SEMINARIO, 120

Geysers, über das Kausalitätsprinzip (P. GENY). — J. Geyser, Erkenntnistheorie (C. BOYER). — E. Przywara, Religionsbegründung (F. JANSEN) — pag. 297.

Le Bienheureux Robert Bellarmin
et les Ordres religieux

III. Bellarmin et les Ordres Mendiants.

Summarium. — Praedilectionem qua B. Bellarminus erga Societatem Iesu affectus est, communi eiusdem amori erga ceteros ordines nullatenus obfuisse retulerunt coaetanei testes. Idem porro ex factis illustrabitur, inspectis ordinibus tum antiquioribus tum recentioribus. Et primo quidem de Mendicantibus.

1. Fratres Minores speciali benevolentia prosecutus est Bellarminus, eo maxime quod erga fundatorem, sanctum Franciscum Assisiensem, secundum sibi patronum, singulari amore et pietate a primis annis iugiter flagravit. Defluxit autem amor a parente in filios cuiuscumque familiae, Conventuales videlicet vel Observantes aut Capuccinos, multisque indiciis manifestatus est, puta zelo quo causas Beatorum Franciscanorum fovit aut viros eiusdem ordinis gloriosos laudavit, aut familiari consuetudine vel amicabili litterarum commercio quae inter illum illiusque praepositos aut alumnos intercesserunt.

2. Erga ordinem Fratrum Praedicatorum benevolum sese atque addictum haud semel asseruit B. Bellarminus; neque alium in re se exhibuit, venerando scilicet atque etiam fovendo sanctos dominicanos, in primis Doctorem Angelicum, nec non opere impenso scriptis epistulis iuvando quotquot ad se in privatis necessitatibus aut dubiis recurrebant.

3. Nec minus benigne atque officiose egit B. Bellarminus cum Carmelitis utriusque observantiae, speciatim vero cum fundatore et primis praepositis Carmelitarum discalceatorum congregationis italicae, frequentatis illorum domibus adiutisque negotiis, in primis causa canonizationis B. Matris Theresiae.

4. Eadem observantia usus est B. Bellarminus erga eremitas sancti Augustini, quos sua in praestantissimum illorum patronum religio sibi caros efficiebat; apud quos ven. f. Thomam de Villanova, archiepiscopum Valentinum, charitate insignem, maximi fecit sibique in exemplum adsumpsit in modo sese cum suis propinquis habendi.

5. Beneficum quoque experti sunt Cardinalem Bellarminum alii ordines, ut Servitae, qui curam gerebant ecclesiae Sanctae Mariae in Via, tum Minimi quorum fundatorem, sanctum Franciscum de Paula, singulari veneratione prosequebatur Beatus ille, tum Mercedarii et Hieronymitae.

Dans un témoignage rendu à la mémoire du vénérable cardinal, Monsignor Ugo Ubaldini, frère du cardinal Robert qui fut

évêque de Montepulciano et Nonce apostolique en France, a remarqué que sa vive affection pour la Compagnie de Jésus ne diminuait en rien sa charité à l'égard des autres ordres: « Come era affettionatissimo alla sua Compagnia e à Padri, così non voleva per questo rispetto restringere la carità che si deve a tutti, e occorrendo che dovesse trattare con quelli che potevano havere qualche sospetto, scopriva maggiormente l'affetto e la prontezza ne loro servitii » [1].

Cette bienveillance universelle était chose si notoire, qu'ayant à recommander au cardinal en 1604 un religieux franciscain, gardien du couvent de Conversano, le P. Aquaviva se contentait de lui adresser ces quelques mots: « Sapendo quanto V. S. Ill^{ma} sia inclinato per se stessa à favorire religiosi à maggior gloria di Dio Signore nostro, non spendo molte parole in raccomandarle il presente P. Cinthio Poggi, che l'esposera un suo particolare » [2].

Il serait impossible de donner en un seul article une idée même générale de ce que furent les rapports du Bienheureux avec les divers ordres. Pour essayer de mettre un peu d'ordre dans un sujet qui n'en comporte guère, nous traiterons d'abord des ordres anciens, ceux qui précédèrent l'apparition des clercs réguliers et qui eurent pour fondateurs, en Occident, les Benoît, les Bernard, les Romuald, les François d'Assise, les Dominique, les Bruno et autres, dont Bellarmin parle souvent avec la plus grande vénération [3]. Après leur avoir emprunté des témoignages en faveur de l'obéissance aveugle dans la *Responsio ad censuram Iuliani Vincentii*, il s'indigne à la seule pensée que son adversaire pût ne pas tenir compte de leur autorité: Sed si forte *tantorum virorum* testimonia censor contemnit, quid Apostolo respondebit...? [4].

La sainte vie de ces fondateurs d'ordre, leurs miracles, leur apostolat, l'efficacité de leur doctrine et de leurs prières, leurs témoignages sur l'Eucharistie deviennent, sous la plume du contro-

[1] *Archiv. Postul.* Pièce ms. *Dal sig. Ugo Ugolini, Canonico di S. Pietro*, n. 19.

[2] *Epp. Gen.*, Naples, 1602-1605, f. 47^v.

[3] Par exemple, *Conciones* XVII, XXIX, XXX; *Concio* V, *de puritate catholicae doctrinae;* VIII, *de dono prophetiae. Opera omnia*, ed. Fèvre, Paris, 1870, t. IX, pag. 142, 246, 249 s., 358, 558.

[4] *Auctarium Bellarminianum*, pag. 392.

versiste ou dans la bouche du prédicateur, autant d'arguments en faveur de l'Eglise catholique romaine contre les Novateurs [1]. La fondation ou la confirmation d'un ordre religieux est pour lui un événement d'assez grande importance dans l'histoire ecclésiastique pour qu'il n'omette jamais de le consigner dans sa *Chronologia brevis* [2].

Forcé d'accepter la pourpre, Bellarmin s'était fait une liste des *Cardinales sancti vel beati*, pour les invoquer et les imiter d'une façon plus particulière. Il était heureux de constater que sur douze compris dans cette liste, huit avaient appartenu à des ordres religieux: S. Pierre Damien, de la Congrégation de Fonte Avellana; le B. Anselme de Lucques, bénédictin; le B. Pierre l'Igné, moine de Vallombreuse; le B. Matthieu de Reims, cluniste; le B. Guérin de Bologne, chanoine régulier; le B. Hannibaldus, dominicain; S. Bonaventure, franciscain; le B. Nicolas Albergati, chartreux [3].

On connaît la division classique des ordres anciens en trois groupes généraux: ordres monastiques, ordres mendiants et chanoines réguliers, sans compter les ordres militaires. Mais le champ est trop vaste encore pour qu'on puisse l'épuiser en une seule fois. Nous diviserons donc la matière en commençant par les ordres mendiants, parce qu'ils ont eu des rapports plus fréquents et plus notables avec le Bienheureux.

I.

Des biographes de Bellarmin se sont si bien rendu compte de ses rapports intimes avec les deux principaux ordres mendiants qu'ils ont cru devoir mettre la chose en relief en parlant de « son

[1] *Controv. gen.* IV, l. IV, c. XIV, *nota undecima. Conciones,* XXXVII. *Conciones de fide,* VI, *de gloria miraculorum*; IX, *de probitate Doctorum Ecclesiae*; XII, *de moribus haereticorum. In Psalmum XC concio XI. — Opera,* t. II, pag. 100; t. IX, pag. 323, 543, 562, 580, 758.

[2] *Opera*, t. XII, pag. 506, 508, etc.: Saec. V. Ordo Monachorum sancti Benedicti hoc tempore incipit. Saec. IX. Ordo Cluniacensis, et ainsi de suite.

[3] Les quatres autres sont: le B. Galdinus de Milan; le B. Jean Fischer; le cardinal Robert de Nobili, de Montepulciano et S. Charles Borromée.

affection pour l'ordre de saint Dominique [et] pour celui de saint François » [1].

Né le 4 octobre, jour où l'Eglise célèbre la fête de saint François d'Assise, Bellarmin dut à cette circonstance son second prénom [2]. Ce fut pour lui l'origine d'une dévotion tendre et profonde qui ne cessa de croître jusqu'à la mort et qui se manifesta par des témoignages de vénération et d'amour. Jeune professeur à Florence, il profite des loisirs que lui laissent les vacances pour faire à pied un pèlerinage au Mont Alverne, là où saint François reçut l'impression des sacrés stigmates du Sauveur [3].

Au Collège romain, il aimait à parler de son saint patron, et il le faisait avec beaucoup de dévotion. C'est à son autel qu'il avait coutume de dire la messe. Dans ses écrits, avec quel respect il fait mention du grand patriarche: « Saint François, instruit par Dieu lui-même, auquel il s'était attaché d'un cœur très pur et tout brûlant de charité, *a Deo doctus, cui purissima mente et flagrantissima charitate inhaeserat* » [4].

Devenu cardinal, Bellarmin eut plus d'une fois l'occasion de contribuer à l'honneur de son grand patron. En 1603, le gardien du couvent de Montepulciano conçut le projet d'orner son église de fresques représentant la vie de saint François; il tendit la main au cardinal. Celui-ci ne se fit pas prier; le 11 octobre, il écrivait à son frère Thomas: « Fra Clemente Urbani mi scrive che fà depingere la vita di S. Francesco in cotesto suo convento et desidera che anch'io ci faccia fare a mie spese una lunetta. Desidero che V. S. vegga quel'ch'è, et ordinare che si faccia, che di quanto bisognerà per la spesa, farò che si mandi costà ». En 1612, le Bienheureux profita d'un voyage qui le fit passer par l'Ombrie pour satisfaire sa dévotion en visitant Assise et Notre-Dame des Anges ou de la Portioncule.

[1] N. Frizon, *Vie du Cardinal Bellarmin*, Avignon, 1827, t. II, pag. 260.

[2] Roberto *Francesco* Romulo figlio di Vincentio di Nicolo di Thomaso Bellarmini si batizo a di 5 di ottobre 1542. Archiv. épiscop. de Montepulciano. *Battesimi dall'anno 1538 all'1556.*

[3] *Autobiogr.*, n. 9. *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 446.

[4] *Tractatus de obedientia*, c. III. *Auctarium Bellarm.*, pag. 382.

Dans une circonstance son amour pour son patron se manifesta par une lutte entre son cœur et sa conscience. Un religieux lui présenta un portrait du saint qui lui plut beaucoup. Il en offrit aussitôt un prix convenable. Mais le religieux protesta vivement; ce n'est pas un marché qu'il voulait faire, mais un don gracieux. Grand fut l'embarras du serviteur de Dieu, décidé fermement à respecter la défense faite par le pape aux religieux de faire des cadeaux et aux cardinaux d'en accepter. Pour qu'il consentît à garder le portrait, il fallut une autorisation formelle du Saint Père.

Il goûtait extrêmement la vie de saint François par saint Bonaventure. On peut juger combien familière lui en était la lecture par l'usage fréquent qu'il en fait dans ses sermons de Louvain [1] et plus encore dans ses opuscules de piété [2]. Sur son lit de mort il demanda, d'après le récit d'un témoin [3], qu'on lui en relût quelques passages.

Bellarmin fut un ardent promoteur de la fête des stigmates de saint François. Quand il y eut, par décret du 26 août 1615, extension de ce culte à l'Eglise universelle, le Bienheureux fut chargé d'examiner et d'approuver l'Office et la Messe: *de eiusdem sacrae congregationis ordine recognitum et subscriptum ab illustrissimo et reverendissimo cardinale Bellarmino* [4]. Coïncidence remarquable, le Serviteur de Dieu mourut le 17 septembre, jour de la fête des Stigmates. Beaucoup virent là une récompense et en même temps la réalisation d'un souhait qu'il avait exprimé plusieurs années auparavant [5].

Aimant le père, comment Bellarmin n'aurait-il pas aimé les enfants? A l'occasion, il loue dignement les gloires de l'ordre fran-

[1] Exemples, *Conc.* XXIX, XXXIII, XLII, XLIII; *Conc.* IV *de beatitudine coelesti*; *Conc.* VI et XII *super psalm. XC. Opera,* t. IX, p. 246, 287, 378, 392, 452, 709, 766.

[2] *De ascensione mentis in Deum,* grad. 2, 4, 6, 7, 14; *De gemitu columbae,* l. II, c. III, VI, XII; *De septem verbis,* l. I, c. XII; l. II, c. X; *De arte bene moriendi,* l. I, c. XII; l. II, c. XIII; *De cognitione Dei,* c. I, VI, IX, XII, XIII. *Opera,* t. VIII, p. 248, 260, 267, 278, 424, 438, 459, 510, 525, 578, 613, 628, 636, 643, 649, 651.

[3] Pièce ms. *Relatione della morte del Card. Bellarmino di santa memoria.*

[4] *Annales Minorum,* t. XXV, Quaracchi, 1886, pag. 169.

[5] *Archiv. Postul.* Relation ms. de Giovan Pietro Patarini, n. 34.

ciscain. Il salue dans saint Bonaventure « le Docteur séraphique, homme très saint et très docte, d'une science consommée en matière d'observance religieuse [1]; dans saint Bernardin de Sienne, un personnage « illustre par la doctrine et par les miracles » [2].

Dans sa propre famille Bellarmin trouvait encore d'autres titres qui l'attachaient à cet ordre. Tel, le Bienheureux Francesco Buratti [3], Capucin, d'une maison alliée à la sienne. Tel surtout, le Bienheureux Francesco Cervini [4], mort à Florence le 31 décembre 1513. En 1611, un propre neveu du cardinal, Francesco Maria Cervini, fit à Montepulciano un éloge de ce Bienheureux, qu'il fit imprimer en le dédiant à son oncle. Bellarmin répondit, le 15 janvier de la même année: « Con la lettera di V. S. ho ricevuto l'oratione [5] fatta da lei in laude del Beato di casa sua, che ha voluto mandarmi et dedicarmi, et l'ho letta con molto mio gusto per venire da lei et per essere cosa bella et degna dell'ingegno et virtù di V. S. ».

Il n'est donc pas étonnant que Bellarmin ait été disposé à rendre service, dans la mesure de son pouvoir, aux fils de saint François. Sa signature apparaît avec celle des autres cardinaux du Saint Office dans une pièce datée du 7 juin 1612, où des pouvoirs très larges pour l'absolution des hérétiques et la lecture de leurs livres sont accordés aux Frères Mineurs de l'Observance de

[1] *De scriptoribus eccles. Opera*, t. XII, p. 451; *Tractatus de obedientia*, c. IV. *Auctarium Bellarm.*, pag. 382.

[2] *De scriptoribus eccles. Opera*, t. XII, p. 463.

[3] Un manuscrit des Archives capitulaires de Montepulciano renvoie pour ce B. Francesco Buratti « *agl'Annali de PP. Cappuccini, anno 1571, n. XVII* ».

[4] Mineur Conventuel, d'après les uns; Observantin, d'après les autres. Voir Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Rome, 1608, P. I, pag. 265. La même divergence se retrouve dans les documents conservés aux archives, municipales ou capitulaires, de Montepulciano.

[5] Un exemplaire de cet écrit apparaît dans le catalogue de la bibliothèque du cardinal Bellarmin, sous ce titre: *De laudibus B. Francisci Cervini.* Certains estiment que l'auteur réel fut un jésuite du collège de Montepulciano, le P. Francesco Maria de Amatis ou Amato. Voir E. M. Rivière, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Paris, 1914, t. II, col. 984.

la province de Saint-Bernardin en Autriche [1]. En 1618, sur la demande du P. Jean Herennius, recteur du collège de la Compagnie de Jésus à Lille, il s'entremit efficacement auprès du cardinal Verallo, protecteur des Récollets, pour faire accorder à ces religieux l'autorisation jusqu'alors refusée de s'établir dans la dite ville.

Deux ans plus tôt, il avait écrit à l'archevêque de Malines, Mathias Hovius, en parlant des mêmes religieux: « Accepi libenter occasionem bene merendi de viris tam bonis; et non tam commendandi eos, cui scio commendatissimos esse, sed propensionem meam erga sanctissimum illum Ordinem significandi ! » [2].

Plus directe et plus personnelle fut son activité dans la béatification du frère Pascal Baylon, de la réforme de saint Pierre d'Alcantara, mort en Espagne à Valence le 17 mai 1592. Le roi Philippe III avait écrit au cardinal, le 12 juillet 1618, pour lui recommander cette cause; Bellarmin n'avait pas besoin d'être excité, mais il fut heureux de pouvoir satisfaire les désirs du prince et en même temps suivre l'impulsion de son propre cœur. Il prononça dans la congrégation des Rites « un rapport si éloquent et si concluant » [3] qu'un décret décisif suivit le 13 octobre: « Constare de validitate processuum, sanctitate et miraculis ven. Paschalis Baylon, et ideo posse Beatum nuncupari, et missam de eo a religiosis sui ordinis in regno Valentiae celebrari et officium recitari » [4].

D'un genre différent, mais non moins apprécié, fut un service que le B. Bellarmin rendit aux Frères Mineurs sur la fin de sa vie. Abraham Bzovius, O. P., avait publié en 1616 le tome XIII des *Annales ecclesiastici*, œuvre inachevée du cardinal Baronius. On y lisait à l'année 1294, sous ce titre: *Ioannis Scoti mors et laudes*, un portrait du Docteur subtil si plein de critiques formelles ou de sous-entendus équivoques, qu'il attira des protestations de la part des Franciscains. Un écrit fut composé par le cardinal fra Felice

[1] *Annales Minorum*, t. XXV, pag. 169.

[2] FULIGATTI, *Epistolae familiares*, CXXXVII, 25 dec. 1616.

[3] R. P. LOUIS ANTOINE DE PORRENTRUY, *Saint Pascal Baylon*, Paris, 1899, pag. 386, 388; *Acta Sanctorum Maii*, t. IV, Anvers, 1785, pag. 131.

[4] *Archiv. Postul.* Pièce *S. Rituum Congregationis Responsa et Decreta, auctore Card. Bellarmino edita.*

Centini, des Mineurs Conventuels: *Censura et Judicium de his quae frater Abrahamus Bzovius scribit tom. XIII Annalium eccles. anno 1294, pag. 1029;* mais cet écrit ne semble pas avoir été publié [1]. En 1619 une apologie parut à Chambéry sous le nom d'un Conventuel dalmate, Mathias Ferchius: *Correptio scotica, Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, gesta, vitam et mortem explicans* [2]. Une autre défense fut publiée à Anvers, l'année suivante; elle était due à la plume d'un Mineur Observantin beaucoup plus connu, *Hugo Cavellus*, c'est-à-dire Hugues Mac Caghwell, qui devint plus tard archevêque d'Armagh et primat d'Irlande: *Apologia pro Joanne Duns Scoto Doctore Subtili, adversus opprobria, calumnias et injurias, quibus P. Abraham Bzovius Ord. Praed. omnis modestiae oblitus, eum onerat et lacessit in suis falsissimis annalibus, ad an. 1294, pag. 1029.* Anvers, 1620 [3].

Le ton de ce dernier écrit ne manquait pas de vivacité; les Dominicains se récrièrent et poursuivirent l'ouvrage d'abord auprès de l'évêque d'Anvers, puis auprès des Nonces de Bruxelles et de Cologne, enfin à Rome, auprès du pape. La question fut déférée à la congrégation de l'Index et le livre tomba sous le coup d'un décret prohibitif. Les Franciscains ne se tinrent pas pour battus; le procureur général de l'ordre fit rédiger un mémoire succinct où il résumait les griefs contre Bzovius et protestait contre le décret, il en demandait la suppression jusqu'à ce que la partie adverse eût été entendue.

Une copie de ce mémoire fut adressée, le 30 janvier 1621, au R. P. Mutius Vitelleschi, général de la Compagnie de Jésus. Il la transmit immédiatement, avec un mot de recommandation, au car-

[1] Je connais deux copies manuscrites de cet écrit: l'une à la bibliothèque du Vatican, Barberini lat. 3151, f. 123 sq.; l'autre parmi les papiers du cardinal Bellarmin, *Lettere e Miscellanee.* Cette dernière copie porte un mot suppléé de la main du B.

[2] Le *Correptio scotica* fut réimprimé à Bologne en 1620, comme seconde partie d'un ouvrage plus complet, intitulé: *Apologiae pro Joanne Duns Scoto, Doctore Subtili.*

[3] Cette Apologie parut d'abord avec une *Vita Scoti* en tête du volume suivant: *F. Joannis Duns Scoti, Ordinis Minorum, Doctoris Subtilis, Theologorum Principis, in primum et secundum Sententiarum quaestiones subtilissimae, nunc noviter recognitae.* Anvers, 1620.

dinal Bellarmin. La réponse ne se fit pas attendre, elle est écrite de la main même du B. à la suite de la lettre du P. Vitelleschi:

« Si è dato hieri l'ordine al secretario dell'indice, che non scriva di là de monti à Colonia, ó à Lione, che sia sospeso lo scritto delli padri di S^{to} Francesco osservanti contra del Bzovio, ma si aspetti altra resolutione, che si farà, poi che li frati di S^{to} Francesco haveranno risposto. Sappia V. P^{tà} che se io come sono il capo della congregatione, fusse il primo à parlare, quella resolutione non si saria fatta; ma essendo io in casa mia l'ultimo à parlare, e tutti li altri parlino avanti di me, et in questo negotio havendo parlato tutti contra li Franciscani, io non poteva solo resistere. Ma spero, che la resolutione presa non havera luogo. Oret pro me R^{ma} paternitas vestra ».

Non seulement l'Apologie de Mac Caghwell ne fut pas proscrite, mais il put en publier une autre, sous le nom d'un de ses élèves, pour défendre la première: *Apologia Apologiae pro Joanne Duns Scoto Doctore Subtili, theologorum Principe, per Hugonem Magnesium.* Paris, 1623. Il y rappelle toute la suite de l'affaire et l'intervention efficace du cardinal Bellarmin, « dont la mémoire est en bénédiction et dont la mort a été pour toute l'Eglise une perte si grave » [1].

Le B. Bellarmin ne put prendre part à toutes ces affaires sans avoir beaucoup de rapports avec les principaux représentants de l'ordre séraphique. Au sacré collège, il eut pour collègue fra Felice Centini, connu d'abord à Naples comme régent des études dans son couvent, puis à Rome comme procureur général des Mineurs Conventuels. Devenus cardinaux, ils participèrent souvent aux mêmes travaux à titre de censeurs ou de rapporteurs. Après la mort de Bellarmin, fra Felice ou, comme on l'appelait de son lieu d'origine, le cardinal d'Ascoli rendit à son collègue et ami le très beau témoignage d'estime et de vénération qu'on lit dans les actes du procès de béatification: « Illum sane non immerito dixerim appellandum haereticorum malleum, sanctae Ecclesiae propugnaculum, christianae fidei columen, catholicae veritatis assertorem ac vindicem » [2].

[1] *Ad lectorem Praefatio,* pag. v.

[2] *Positio,* Rome, 1712. *Summarium,* pag. 87. Testimonio del Sig. Cardinale Frà Felice Centino, detto il Cardinale d'Ascoli.

Quelle confiance et quelle simplicité régnaient dans les rapports de ces deux princes de l'Eglise, on peut en juger par une lettre de Bellarmin relative à un conflit d'intérêts qui s'était élevé dans la ville d'Ascoli, au sujet d'un oratoire contigu au collège de la Compagnie, entre les Pères jésuites et une confrérie de cardeurs placée sous le patronage du cardinal Centini. Une première fois fra Felice avait prié Bellarmin d'intervenir auprès des Pères pour qu'ils se désistassent de leurs prétentions. La découverte d'un document nouveau et favorable à leur cause ranima le conflit. Le cardinal d'Ascoli renouvela sa démarche auprès de son collègue, mais trop tard, car le procès était déjà engagé. Bellarmin le renseigne sur l'état réel des choses et conclut par cette réflexion au sujet de la sentence à venir: « Si sarà in favore loro, voglio sperare che V. S. Ill^{ma} non vorrà altro che quello che vole la giustitia, come è solito suo in ogni altra cosa. Io prego V. S. Ill^{ma} che come siamo fratelli nel sacro collegio, così siamo uniti in santa charità, et ci conformiamo di quello che sarà risoluto dalla giustitia, perchè la giustitia et la charità sono sorelle » [1].

Fréquents furent les rapports, par visites ou par lettres, du B. Bellarmin, soit avec le T. R. P. Jacques Montanari de Bagnacavallo, élu général des Mineurs Conventuels en 1617 et mort en odeur de sainteté, soit avec le procureur général du même ordre, non moins remarquable par ses vertus, le P. Bonaventure Pontieri de Carpanzano [2]. Ce fut au premier de ces religieux que fut adressée le jour des obsèques de Bellarmin cette lettre d'un témoin oculaire:

« Oggi si è dato sepoltura all'Ill^{mo} Signor Cardinal Bellarmino, che, à dirlo propriamente, è stato un mettere sotterra il sole della Chiesa di Dio. Questi Signori Illustrissimi han voluto tutti delle sue cose famigliari, venerandolo universalmente la Città come santo; et io in scrivere queste quattro parole di lui mi sento affliggere l'anima da dolore, non perche egli abbia perduto, ma perche perdiamo noi; tuttavia spero nel Signore, che sua Beatitudine proverderà alla Chiesa

[1] Minute autographe, 27 mars 1620.

[2] Témoignage de fra Domenico Andrea Burghesi, général des Mineurs Conventuels, en 1713. *Epistolae pro causa beatificationis*, Rome, 1713. Ep. LXI.

di persona equivalente (se vi sarà) così nelle lettere come nel rimanente » [1].

François de Gonzague, général des Mineurs Observantins de 1579 à 1587 et plus tard évêque de Mantoue, avait pour la personne du B. une sorte de culte. Jamais il ne lisait ses lettres sans s'être, auparavant, découvert. Les opuscules de piété que Bellarmin composa dans sa vieillesse, faisaient les délices du prélat. Il souffrait de la maladie qui devait l'emporter, quand il apprit l'apparition du *De arte bene moriendi*; immédiatement il dépêcha un de ses serviteurs pour l'acquérir et le lui rapporter le plus tôt possible. *Affer sanctum jesuitam,* disait-il, quand il voulait se faire lire quelque passage de cet opuscule ou des autres. Après que son angélique parent, Louis de Gonzague, eut été béatifié, l'évêque de Mantoue lui dédia un autel dans son église cathédrale; mais il eut soin de faire construire en face une autre chapelle qu'il destinait au cardinal Bellarmin. Celui-ci, de son côté, voyait dans François de Gonzague un modèle d'austérité et de zèle épiscopal; il le proposa même au pape Paul V pour le cardinalat, projet dont la mort du prélat (11 mars 1620) empêcha la réalisation [2].

Il serait impossible d'exposer en détail la correspondance du B. Bellarmin avec les religieux de l'ordre de saint François. Un grand nombre, Conventuels, Observantins et surtout Capucins, recoururent à lui pour toute sorte d'affaires: questions doctrinales, cas de conscience ou de liturgie, obtention ou interprétation d'indulgences, publication ou approbation de livres, demande de secours ou d'intervention personnelle. Parmi les lettres il y en a eu même de collectives; ainsi, le 10 mai 1608, trente-six religieux de la province de Messine signent une supplique où ils demandent au cardinal de s'entremettre auprès du pape pour leur obtenir de pouvoir, dans un prochain chapitre de l'ordre et avant l'élection des

[1] Fra Marco Antonio Cappello à fra Giacomo di Bagnacavallo, 18 septembre 1621.

[2] Ippolito Donesmundi di Mantova, *Vita dell'ill^mo e rev^mo Monsignor Francesco Gonzaga, vescovo di Mantova.* Venise, 1625, pag. 355, 379, 400, 416; Louis Doni d'Attichy, *Flores historiae S. Collegii Cardinalium.* Paris, 1660, t. VII, fol. 271, 667.

officiers, exposer leurs remarques relativement aux mesures qu'il leur semblerait opportun de prendre pour le bien commun.

A tous le B. répond avec beaucoup de simplicité et de cordialité. A plusieurs reprises, fra Cherubino Cherubini et fra Giovanni Maria Galli, vicaires patriarcaux de Constantinople, trouvent en lui sympathie et appui dans leurs besoins ou leurs justes revendications; avec la plus grande délicatesse il écrit au patriarche titulaire, fra Bonaventura Secusio, évêque de Catane, pour attirer son attention sur l'embarras où se trouvent ses auxiliaires, frustrés des secours qui leur avaient été promis.

Fra Francisco di Arriba, confesseur d'Anne d'Autriche, reine de France, obtint de Paul V, grâce aux bons offices du cardinal, la permission d'envoyer à Rome pour la revision un ouvrage sur la matière *de auxiliis* [1], composé depuis longtemps, mais arrêté dans son essor par les écrits prohibitifs du pape et des congrégations.

Du reste la bienveillance n'empêchait pas la franchise. A fra Stefano da Lucca qui lui demandait de présenter au pape un mémoire où il récriminait contre des décisions venues de Rome, le B. répondait en octobre 1613: « Si risponda che non ardisco presentare la sua lettera al Papa, perche sarebbe io tenuto per temerario, et V. P^tà^ per irrequieto, et altro frutto non ne seguitaria, essendo la resolutione della Congregatione et essendo mio officio essortare i religiosi all'obedienza et patientia et non al contrario. Et ci rimandino le scritture mandate ».

Un prédicateur, fra Theodoro da Bergamo, lui soumet, en février 1620, une interprétation subtile d'un texte scripturaire. Le cardinal donne son avis, puis glisse cette petite leçon: « Il Serafico S^to^ Francesco dice brevissime, che la materia della predicha populare deve essere vitia et virtutes, poena et gloria, cum brevitate sermonis; et cosi io essorto la P. V. à non entrare in questioni scholastiche, ma in dottrina chiara et utile. Et mi perdoni, se io gli parlo cosi libere, perche la mia libertà nasce del amore che gli porto ».

[1] Le livre parut à Paris en 1622: *Opus conciliatorium gratiae et liberi arbitrii creati perfectam concordiam aeternaeque praescientiae et praedestinationis infallibilitatem*, etc. *explicans*.

Le B. avait vraiment le droit d'affirmer son affection pour les fils de saint François, et Bartoli n'exagère pas en disant que, s'il avait appartenu à leur ordre, il lui aurait été difficile de leur témoigner plus de bienveillance et de réel dévouement [1]. Sa consolation fut de n'avoir pas fait des ingrats. Il trouva chez les Frères Mineurs non seulement des fervents admirateurs, mais des auxiliaires dévoués. Le P. Baudouin de Jonghe (*Junius*) résuma les controverses de Bellarmin et en tira une *solide démonstration* de la foi catholique [2] qu'il publia à Anvers en 1611, « pour venir en aide aux Belges secoués par la tempête et pour répondre aux demandes de ses amis ».

Un autre franciscain de l'Observance, le P. Simon Rickius, professeur de théologie à Mayence, sollicita du cardinal la faveur de publier ses sermons de Louvain [3], et la permission fut gracieusement accordée [4]. Si, plus tard, Bellarmin se plaignit de cette édition comme défectueuse, à cause du texte dont l'éditeur s'était servi; s'il crut devoir rédiger une longue liste de corrections [5], il n'en rendit pas moins justice aux intentions du P. Ryckius et loua sa grande piété [6].

II.

Le B. Bellarmin a souvent protesté de ses bons sentiments à l'égard des Frères Prêcheurs: « Io porto grande affetto alla reli-

[1] *Della Vita di Roberto Cardinal Bellarmino*, l. III, c. XVII. Naples, 1739, pag. 512.

[2] *Roberti Bellarmini Politiani S. R. E. Cardinalis solida christianae fidei demonstratio, opera V. P. f. Balduini Junii, ordinis Minorum, ex eius operibus controversiarum desumpta.* Antuerpiae, 1611.

[3] *Ill.mi et Rev.mi D. Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis Conciones, habitae Lovanii ante annos circiter quadraginta, nunc consensu auctoris publicatae.* Coloniae Agripp., apud Joannem Crithium, anno 1615.

[4] Bellarmin à Ryckius, 8 juin 1612: Non solum accepto libentissime, quem Paternitas vestra offert laborem, recognoscendi Conciones meas latinas, sed etiam illi gratias ago.

[5] *Correctorium concionum latinarum Card. Bellarmini editarum Coloniae apud Johannem Crithium anno 1615.*

[6] *Epist. fam.* CLXXXV: opera cuiusdam monachi franciscani *valde pii* typis mandatae sunt. Lettre du 22 juillet 1621.

gione di S. Domenico, écrivait-il le 4 juin 1611 à fra Augustino da Recanati, inquisiteur à Macerata [1], et dove posso, la servo, come sanno molti Padri di loro, che ricorrono da me ne loro bisogni ».

Si l'on était tenté de suspecter la sincérité de cette affirmation, on n'aurait qu'à la contrôler par le témoignage que rendit, en 1624, à la mémoire de Bellarmin un glorieux fils de saint Dominique, fra Desiderio Scaglia, cardinal de Crémone. Après avoir fait un long et magnifique éloge du défunt, ce prince de l'Eglise déclarait qu'il parlait ainsi, non par le seul désir d'honorer un homme si digne de louange, mais encore « per l'amore, che in ogni occasione dimostrò à me et alla mia religione, la quale egli ebbe sempre in somma veneratione, et alli Beati e Santi di lei portava particolar divotione, leggeva spesso le Chroniche d'essa, e soleva dire, ch'egli ne riceveva ogni volta profitto maggiore nella via della perfettione christiana, e che ogni ben fondata e regolata religione doveva averle sempre avanti gl'occhi per profittarsene con li essempi di buon governo, di dottrina e di santità » [2].

Les écrits du B. Bellarmin montrent assez quelle estime il avait pour le fondateur de l'ordre. Il l'associait dans son culte à ces grands patriarches de la vie religieuse en Occident, dont il ne comprenait pas qu'on pût mépriser l'autorité: Sed si forte *tantorum virorum* testimonia censor contemnit... [3]. Il le compte parmi les grands thaumaturges qui, par la gloire de leurs miracles, contribuent à prouver la sainteté de l'Eglise romaine [4].

Il est heureux de louer, et il loue dignement les grands hommes de l'ordre. Albert le grand, « ob sapientiam singularem cognominatus Magnus » [5]. Saint Vincent Ferrier, « vir apostolicus, praedicavit multis in locis verbum Dei cum summa utilitate populorum,

[1] Voir « Gregorianum », t. IV (1923), pag. 209.

[2] *Positio* de 1712. *Summarium,* pag. 92-95. Lettera del Sig. Cardinal F. Desiderio Scaglia, detto il Cardinal di Cremona, ad un Padre della Compagnia di Gesù, 15 mars 1624.

[3] Voir ci-dessus, pag. 178.

[4] *Controv. gen.* IV, l. III, c. XIV. *Opera,* t. II, pag. 400.

[5] *De scriptoribus ecclesiasticis,* pour ce témoignage et pour la plupart de ceux qui suivent. *Opera,* t. XII, pag. 449, 450, 461, 464, 471, 474.

Deo cooperante et sermones eius confirmante sequentibus signis ». Le Vénérable Humbert, cinquième maître général de l'ordre, « qui a traité de l'obéissance aveugle d'une façon si profonde et si claire » « copiosius et apertius » [1]. Saint Antonin de Florence, « vir doctissimus et sanctissimus ». Cajetan « vir fuit summi ingenii nec minoris pietatis ». Dominique Soto, « vir doctissimus et pius valde ».

Au dessus de tous il nous montre brillant comme un soleil, le Docteur Angélique, saint Thomas d'Aquin, « illustris genere, sed illustrior sanctitate et sapientia ». Jusqu'à quel point il appréciait son enseignement, Bellarmin l'a dit dans la préface de ses leçons de Louvain sur la Trinité, I^{a}, q. XXVII. Il y célèbre avec enthousiasme la méthode admirable du grand maître: « Tanto siquidem ordine, tanta facilitate, tanta brevitate nobis omnia proponit, ut ego omnino affirmare audeam, si quis diligenter in has D. Thomae paucas quaestiones incumbat, nihil ei difficile vel in scripturis, vel in conciliis, vel in patribus de Trinitate futurum; et plus omnino profecturum aliquem, si duobus mensibus det operam S. Thomae, quam si per se multos menses in scripturis et patribus legendis versetur ».

Devenu professeur au Collège Romain et consulté dans les travaux préparatoires à la rédaction du premier *Ratio studiorum*, Bellarmin se prononça résolument pour l'adoption de saint Thomas comme *docteur propre* par la Compagnie de Jésus: « Ut sanctus Thomas proponatur tamquam communis auctor toti Societati sequendus, placet ». Dans un catalogue qu'on avait dressé de propositions obligatoires, *definitae*, et de propositions facultatives, *liberae*, il désapprouva l'insertion d'un trop grand nombre d'assertions du saint docteur parmi les propositions laissées libres [2].

Archevêque de Capoue, il donna une preuve signalée de son attachement à saint Thomas. Il s'était fait une règle stricte de ne pas sortir de son diocèse. Mais en 1605 il y eut à Naples une grande solennité pour célébrer l'agrégation du Docteur Angélique aux saints patrons et protecteurs de cette ville. Bellarmin

[1] *Tractatus de obedientia coeca*, c. III. *Auctarium Bellarm.*, pag. 383.
[2] Voir *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 505, 509 s.

crut devoir faire une exception à sa règle; il vint à Naples et, dans le récit des fêtes, sa présence est signalée: « Seguivano il baldachino l'insigne Cardinale Bellarmino, allora arcivescovo di Capua, ed il Cardinale Spinelli »[1].

Le B. ne se contentait pas de proclamer ou de vénérer les gloires de l'ordre des Frères Prêcheurs; il s'employait à les augmenter en favorisant de tout son pouvoir les causes soumises à l'examen de la sacrée congrégation des Rites. Célèbre est le *Votum* qu'il prononça en 1601 pour approuver la canonisation de saint Raymond de Pegnafort; votum qui renferme un bel éloge de ce bienheureux et de son ordre, par le rapprochement fait entre lui et saint Hyacinthe, l'un des premiers disciples de saint Dominique: « S. Hyacintho S. Raymundus simillimus fuit: eodem saeculo vixit, eumdem habitum gestavit, iisdem institutis informatus ad perfectae vitae culmen pervenit, eodem fidei ardore ac profectu Evangelium praedicavit, simili gloria miraculorum floruit, atque adeo simili, ut aquarum profunda uterque sine navi, sine ponte transierit »[2].

Le B. ne montra pas moins de zèle pour la cause de saint Jacques de Mévania (plus tard Bevagna). « Le cardinal Bellarmin ayant fait le rapport des vertus héroïques et de quelques miracles choisis parmi ceux qui avaient été opérés par les intercessions du B. Jacques de Mévania, soit pendant sa vie ou après sa mort, Paul V publia une Bulle le 13e d'avril 1610, pour donner plus de solennité à son culte, et exciter de plus en plus la piété ou la dévotion des fidèles envers le Serviteur de Dieu, auquel il donna le titre de Saint, comme avait fait déjà Boniface IX plus de deux siècles auparavant »[3].

L'acte de Paul V ne fut pas une canonisation proprement dite, mais une reconnaissance et une promotion de culte par concession d'indulgences aux membres d'une pieuse confrérie établie à Bevagna *sub invocatione sanctorum Dominici et Jacobi de Me-*

[1] DOMENICO CLEMENTE, *S. Tommaso d'Aquino e Napoli*. Naples, 1872, pag. 53; TOURON, *La vie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1737, pag. 352.

[2] *Auctarium Bellarminianum*, pag. 473.

[3] TOURON, *Histoire des hommes célèbres de l'Ordre de Saint Dominique*. Paris, 1743, t. I, pag. 629.

vania [1]. Aussi les instances se renouvelèrent et Bellarmin fut prié de continuer ses bons offices, comme on le voit par une lettre que lui adressa le 7 mars 1617 le prieur du couvent de Bevagna, fra Francesco Maria Buratti:

« Infinit'obligo devo havere io insieme con questi padri e tutta la mia religione a V. S. Ill^{ma} e R^{ma} del favore che ci fa nella causa del beato Jacopo di Bevagna; con ogni humiltà la suplichiamo à volere continuare la gratia che ci fa di favorire questo nostro Beato à fine che si possi ottenere di poterne fare l'offitio nella provincia romana, im particulare in questo convento dove risiedono le sue sante reliquie, che oltra il merito che ne haverà da detto Beato in perpetuo, li restarà la mia religione obligatissima di pregare il Signore Iddio per la sua bona salute e per ogni sua maggior prosperità. Il latore della presente è il molto rev^{do} padre Provinciale romano ».

La réponse de Bellarmin fut naturellement bienveillante.

« Si risponda che ho con licenza di Nostro Signore aperto e letto il processo, il quale mi pare assai buono, ma da alcuni in qua Nostro Signore ha mutato modo di beatificare et vole che li processi vadino prima alla Rota, per vedere se sono in forma probante, et poi tornino alla congregatione, et si esaminino tutti li capi come si dovesse fare la canonizatione. Et però io ho fatto sapere all'ill^{mo} sig. cardinale Aracoeli [2] et alli padri della religione che si aiutino col Papa per mandare il processo alla Rota, perche io non ho da far niente, fin che non torna alla congregatione. Se il processo pur fosse stato fatto più presto, già il negotio saria finito » [3].

Le B. Bellarmin s'intéressa encore très vivement à la mémoire d'un autre fils de saint Dominique, le Vénérable Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga, en Portugal († 1590). Etant à Capoue, il eut l'occasion de lire un ouvrage de ce pieux prélat, intitulé *Compendium spiritualis doctrinae.* La lecture achevée, il manifesta une grande admiration pour la sainteté de l'auteur et déclara que jusqu'alors il lui semblait n'avoir fait aucun progrès dans la voie

[1] *Acta Sanctorum Maii,* t IV. Anvers, 1685, pag. 721.

[2] Augustin Galamino, qui avait été maître général des Frères Prêcheurs.

[3] La canonisation formelle de saint Jacques de Mévania n'eut lieu que sous Clément X, en 1672.

de la perfection. André Wise, grand prieur de Malte pour l'Angleterre, qui raconte ce fait [1], ajoute que l'exemple donné par l'archevêque de Braga en renonçant à sa dignité archiépiscopale pour rentrer dans la vie commune au milieu de ses frères en religion, remua profondément Bellarmin et l'excita plus tard à tenter la démarche qu'il fit auprès du pape pour obtenir la faveur de résigner la dignité cardinalice et de rentrer, comme simple religieux, dans une maison de la Compagnie. Démarche qui fut en partie exaucée, comme on l'a déjà vu.

Pendant la dizaine d'années que le B. Bellarmin vécut *alla Guglia di San Mauto,* la proximité du couvent de la Minerve favorisa beaucoup ses relations avec les Pères dominicains. Relations d'autant plus faciles et amicales que plusieurs Maîtres généraux d'alors se montrèrent animés de sentiments qui appelaient un retour de sympathie. Tel, le T. R. P. Séraphin Secchi de Pavie, dont il a été écrit: « Son admiration et son affection pour la Compagnie de Jésus se manifestait souvent, à ce point qu'il regardait comme fait à lui-même ce qu'on faisait à la Compagnie, soit honneur, soit injure ». Et l'on ajoute du compagnon de ce Maître général: « Le P. Jean-Vincent de Valence partageait cet enthousiasme de Séraphin Secchi pour la Compagnie de Jésus, qu'il qualifie de: *illustrissimam et numquam satis pro dignitate laudatam* » [2].

Tel encore le T. R. P. Augustin Galamino, qui devint en 1611 cardinal d'Aracoeli, puis évêque de Lorette et d'Osimo. Du collège de Recanati Bellarmin reçut, le 27 novembre 1611, cette information: « Dico dunque che in quest'anno et mezzo ch'è stato qui il detto sig. Ill^{mo}, ha favorito molto questo nostro collegio in tutte l'occorrenze, et ha dati molti segni del suo amore verso la nostra Compagnia ». Bellarmin répondit: « Si risponda che non mi sono nuove le virtù dell'Ill^{mo} card. Araceli ne l'amorevolezza con li nostri ».

Si la bienveillance du cardinal dominicain s'étendait à tous les Pères de la Compagnie, elle allait plus spécialement encore à la personne du cardinal Bellarmin, comme on le voit par une lettre

[1] Lettre au P. Iñigo de Guevara. Naples, 14 juillet 1622.

[2] R. P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs.* Paris, 1903 etc., t. VI, pag. 194.

écrite de Macerata, le 29 septembre 1614: « L'Ill^{mo} sig. Card. d'Araceli spesso mi domanda nova di V. S. Ill^{ma} quale stima à vero quanto deve alla gran pietà, dottrina e eminenza sua in servitio di Santa Chiesa ». En revanche, le B. Bellarmin professait pour son collègue une si grande estime qu'il l'aurait volontiers porté à la papauté, d'après un témoignage rapporté dans une note du P. Jean Lorin [1].

D'autres détails sur les relations du cardinal avec les Pères de la Minerve nous ont été conservés par ses familiers. Le R. P. Riphoz, vicaire général des Frères Prêcheurs en 1614, plus tard évêque de Perpignan, se rendait souvent chez le B. pour lui présenter ses hommages et l'accompagnait même jusqu'au lieu où il se rendait. Ayant un jour reçu d'Espagne ou de Naples certaines friandises, il les offrit au cardinal en esprit de courtoisie et de gratitude. Bellarmin apprécia l'intention et le fit voir par ses paroles, mais il fit remarquer au donateur qu'il ne lui était pas possible d'accepter l'offrande à cause de la défense portée par le pape en cette matière. Récemment venu à Rome, le Père pouvait ignorer la chose, mais lui, Bellarmin, la connaissait et savait que la règle était en vigueur à la cour. Le présent fut donc renvoyé à la grande édification de celui qui l'avait innocemment apporté [2].

Les appartements où le B. travaillait et priait pendant le jour donnaient sur le jardin des Pères dominicains, et souvent quelques-uns d'entre eux s'y promenaient.

« Dissero questi Padri che mai havevano veduto il S° Card^{le} affacciarsi alle finestre del suo palazzo, à quelle particolarmente che guardino al loro giardino, nel quale continuamente ci passeggiano li Padri Domenicani. Di più tutti li novitii mi dissero che havevano curiosamente osservato ciò che faceva il S° Card^{le} nelle sue camere essendo ben scoperte dal novitiato suo. Affermavano che sempre trovarono occasione di edificarsi della sua modestia e santità. Vedevano quando

[1] « Mihi Jacobo illustrissimus dominus Martinus dixit audisse se a cardinale Bellarmino, se ad cardinalem Araceli pro pontifice eligendo esse valde affectum ». *Archiv. postul., ex scripto P. Joannis Lorini*, d'après une addition qui semble venir du P. Jacques Fuligatti.

[2] Don Juan de Sorays, *Advertencias de algunas virtudes y casos particolares que observe en el santo card. Bellarmino*, n. 12.

lui andava alla cappella per recitar le litanie con tutta la sua famiglia. Vedevano li servitori modesti come tanti novitii [1] ».

Ce qui nous reste de la correspondance du B. confirme ce qu'il a dit dans sa lettre à fra Augustino da Recanati, que « nombre de Pères dominicains recouraient à lui dans leurs difficultés ». En 1608, le P. Thomas Carafa, originaire de Naples, avait rédigé une série de thèses ou conclusions théologiques qu'il devait défendre à Rome dans un chapitre général de l'ordre. En tête on lisait cette dédicace: « *Paulo V.* VICE DEO *christianae reipublicae* MONARCHAE *invictissimo et Pontificiae* OMNIPOTENTIAE *conservatori acerrimo* ». Ce titre fut attaqué, et l'auteur jugea n'avoir rien de mieux à faire que d'adresser un mémoire apologétique au cardinal Bellarmin « sacri Collegii decus, Ecclesiae sanctae columen, et summi Pontificis dexteram ». Le B. ne fut pas insensible à cette marque de confiance. Ecrivant au P. Eudémon-Joannes, le 3 avril 1609, il opinait pour la suppression du titre *vice deo*, « *si toutefois ce bon frère ne prend pas mal la chose* »; mais la conclusion de l'affaire vint du pape qui ordonna de biffer le titre incriminé [2].

Les lettres adressées au cardinal Bellarmin par des religieux dominicains venaient surtout de prédicateurs ou d'inquisiteurs locaux. Des questions intéressantes y passaient parfois. De Vicenza, fra Camillo da Colorno écrit le 16 juillet 1621 qu'on lui demande la permission d'imprimer une vie de Jérôme Savonarole, où l'auteur, le P. Serafino Razzi, donne à ce personnage les titres de prophète et de martyr. Bellarmin n'était plus à la tête de la congrégation de l'Index; il répondit qu'il ne lui appartenait pas de donner une réponse autorisée et se contenta de dire: « Et quanto al mio poco giuditio, la Paternità V. farà bene à non permettere che al patre Geronimo Savonarole si dia titulo di profeta et martire essendo stato fatto morire dal capo della Chiesa ».

Souvent ces lettres témoignent d'une très grande estime pour les œuvres du B. Ainsi, fra Giovanni Crisostomo Gabiano lui raconte de Venise, le 19 octobre 1613, les succès que ses prédica-

[1] *Archiv. postul. Attestato del P.* [Hieronymo] *Nappi*, n. 13. Pièce sous forme de lettre adressée au P. Antoine Marchesi, provincial de Rome, 1622.

[2] Rome, biblioth. Vatic., ms. lat. 7415, f. 308.

tions ont obtenus dans la Valteline, « grâce d'abord au secours divin, puis à l'aide que m'a prêtée votre Seigneurie ill^me^ par ses écrits de controverse qui ont été une arme offensive et défensive dans les sermons et les discussions ». Plein de reconnaissance, l'heureux apôtre s'avise d'envoyer au cardinal des verres de Murano, une bagatellè à ses yeux! mais il reçoit cette réponse: « Si risponda che io non ho mai prevaricato la bolla di papa Clemente VIII contra li religiosi che mandano presenti, ne voglio cominciar'hora à prevaricarla; però, si il presente non è mandato, non si mandi; si è mandato, io lo renderò ò lo pagarò à chi sarà di ragione, ma non l'accettarò ».

C'était à un ami que le B. parlait de la sorte; c'est encore en ami qu'il lui parle dans une circonstance plus grave. A la suite d'une intrigue menée contre lui, fra Gabiano avait été dénoncé au tribunal du Saint-Office. Il recourut au cardinal; celui-ci commence par lui dire qu'il a communiqué la lettre à ses collègues, puis, prenant la chose de plus haut, il ajoute: « Et se forse il Santo Officio non ci vole far altro, il che non affermo, sarà offitio di buon servo di Dio rimettere l'ingiuria à chi lo ha offeso, si come ogni giorno Iddio rimette à tutti noi moltissime offese che gli facciamo, dicendo san Giovanni: *In multis offendimus omnes* et dicendo il Signore: *Dimittite, et dimittetur vobis* ».

De même c'est un conseil de perfection que le B. donne à un inquisiteur, fra Girolamo Zambeccari, amené sous la menace de sévices graves à résigner sa charge. Ce religieux avait espéré recevoir en compensation quelque dignité, mais rien ne venait, et son père se considérant offensé dans la personne de son fils, parlait de vengeance. Bellarmin écrit au P. Zambeccari, le 15 août 1620:

« Molto Rev. Padre. Non è dubio che l'ingiuria fatta alla P. V. dalli nemici di Dio et del S^to^ Officio era degna di qualche premio, non solo in cielo, ma ancora in terra; ma quello che potria havere in terra era cosa piccola et quasi di niente, rispetto à quello che Dio gli serva in cielo. Però mi pare che il padre di V. P^tà^ si potria riposare, et non si mettere in pericolo di peggio. Però la P^tà^ V. secondo il mio poco giuditio farà bene à rimettere ogni cosa nel beneplacito divino et essortare il signore suo padre à far' il medesimo. Se Dio vorrà premiare la P. V^ra^ ancora in questo mondo, lo saprà et potrà

fare, non ostante qualsivoglia potenza del mondo; ma se vorrà servare l'intiero premio per l'altra vita, come hà fatto con la maggior' parte de santi suoi, debbiamo contentarci della sua santa volontà. Dico bene che io non havrei consigliato la P. V. à rinuntiar' il carico della Inquisitione di N. ne altro simile, ancorche ci fosse qualche pericolo, il qual non credo che ci fosse, per mostrare che non havea paura di spargere il sangue per Christo, quante volte bisognava. Ma già che hà renuntiato, et la renuntia è stata accettata, la P. V^ra^ stia allegra et pronta à quello che Dio vorrà fare di lei, et preghi Dio per me.

Bellarmin pouvait parler avec autorité, car il pratiquait ce qu'il enseignait, et les Dominicains eux-mêmes pouvaient en rendre témoignage. En 1614 un ignoble pamphlet parut en Allemagne; le pieux cardinal y était représenté mourant en désespéré, après avoir mené une vie licencieuse. Un des auteurs, revenu à de meilleurs sentiments et effrayé de la responsabilité qu'il avait encourue, désirait obtenir de sa victime même une assurance de pardon. Il eut recours au P. fra Reginald de Coire, O. P. Ce religieux écrivit au B. Voici quelle fut, en date du 10 juillet 1615, la réponse, insérée dans le procès de béatification comme témoignage d'insigne charité:

« Reverende Pater, Scribo manu propria, ut ille qui sibi culpam a me dimitti cupit, certior esse possit optimae meae voluntatis in ipsum. Itaque ex toto corde, et Deo ipso teste in cuius conspectu sto, culpam omnem ei dimitto. Et etiamsi hominem nossem, et possem de illo vel per me ipsum, vel per Magistratum poenam sumere, nullo modo id facerem: sed contra potius, si mea opera indiguerit, libentissime ei praestabo. Iam enim a longo tempore didici diligendos esse inimicos, non verbo et lingua, sed opere et veritate, et non esse reddendum malum pro malo, sed potius bonum pro malo, et vincendum esse in bono malum. Et Vestra Reverentia illi nomine meo dicat, me Deum oraturum, ut etiam ille ei culpam condonet. Quod tamen non spero futurum, nisi a tenebris haereticae pravitatis ad verae atque orthodoxae Fidei lumen convertatur. His valeat: et memor mei in suis sanctis precibus sit [1].

[1] *Positio* de 1828. *Informatio,* pag. 208. Lettre déjà traduite et publiée par le P. J. B. Couderc, *Le Vénérable Cardinal Bellarmin.* Paris, 1893, t. II, pag. 117.

Aux Frères Prêcheurs comme aux Frères Mineurs Bellarmin répondait toujours en faisant son possible pour satisfaire à leurs désirs. Une fois ou l'autre seulement il lui arrive de se dérober. Ainsi fait-il écrire le 12 mars 1615 à fra Francesco Samuelli qui lui avait posé de nombreuses questions : « Si risponda che, come un'altra volta gli scrissi, io non posso attender à rispondere à tanti dubii, ne havendo bisogno di me, potendo scrivere alla Congregatione del Concilio o alli suoi Padri della Minerva ». C'est là une exception, motivée sans doute de la part du B. par une surcharge d'occupations et par la nature des renseignements demandés. D'ordinaire le bon cardinal se montre inlassablement serviable.

Cordiale, la charité du B. était, en outre, délicate et pratique. On trouve dans ses papiers, écrite de sa main, cette supplique adressée au pape Paul V : « Beatissimo Padre, Il P. f. Thomaso Pallavicino, compagno del P. Maestro del Sacro Palazzo, et secretario della congregatione dell'Indice, serve con molta diligenza, et fatiga sua : ma per non havere altro, che la tavola dal P. Maestro et bisognandoli provedersi del vestito, et essendogli necessaria una cavalcatura per andar del continuo inanzi, et indietro per i negotii della congregatione : però i Cardinali della congregatione dell'indice mossi à compassione, et temendo, che non possa molto durare in queste fatiche, supplicano la Stà V. à fargli gratia di qualche pensione ». Que Bellarmin ait eu particulièrement à cœur cette affaire, on le voit par une note justificative où il avait recueilli une série de décrets sur la matière [1].

Sans doute il y eut entre Bellarmin et les Frères Prêcheurs des divergences de vues en matière de doctrine, spécialement dans la question *de auxiliis*, mais il avait pour principe que ces divergences d'ordre spéculatif ne devaient pas avoir leur contre-coup dans l'ordre pratique ni troubler la bonne harmonie. Il appliquait aux conflits d'idées ce qu'il écrivit un jour à dom Hubert Germeys, abbé bénédictin de Saint-Trond, à propos d'un conflit d'intérêts entre ce monastère et des Pères belges : « Si pour de justes raisons

[1] *Quaedam Decreta quae habentur notata in libro Decretorum congregationis Indicis, super Provisione assignanda eius secretario.* F. B., 6.

on croit devoir refuser quelque chose à des amis, ce n'est pas une raison pour briser les liens de l'amitié ». Ce qu'il demandait, c'était la réciprocité dans la bienveillance: « Io porto grande affetto alla religione di S. Domenico, et dove posso, la servo, come sanno molti Padri di loro, che ricorrono da me ne loro bisogni. Cosi desidero scambievolmente, che li Padri di S. Domenico portino affetto alla mia religione, poi che tutti serviamo ad un medesimo signore et caminiamo ad un medesimo fine » [1].

III.

Au groupe des religieux mendiants se rattachent deux ordres importants, avec lesquels le B. Bellarmin eut d'intimes relations: celui des Carmes et celui des Augustins.

Le premier de ces ordres était représenté à Rome par ses deux branches: les Carmes simplement dits, à Santa Maria Traspontina, et les Carmes déchaussés, de la réforme de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, à Santa Maria della Scala. La réforme, introduite en Italie par un Carme espagnol, le P. Pierre de la Mère de Dieu [2], formait une congrégation distincte et autonome.

Ce fut surtout avec les Carmes déchaussés d'Italie et leurs premiers supérieurs que le B. Bellarmin eut des rapports plus spéciaux. Il favorisa de tout son pouvoir le P. Pierre de la Mère de Dieu dans l'établissement de la congrégation italienne. Ils s'entendaient merveilleusement, sauf sur un point. Le fondateur était très porté à l'apostolat extérieur, et le cardinal se demandait si en cela il restait assez dans l'esprit du Carmel. La divergence apparaît nettement dans une réponse du B. au R. P. Ildefonse de Jésus-Marie, général des Carmes déchaussés en Espagne. Le 17 mars 1609, ce religieux avait sollicité l'appui du cardinal contre deux de ses subordonnés qui prétendaient fonder dans l'ordre une

[1] Lettre déjà citée, au P. fra Agostino da Recanati. Voir ci-dessus, pag. 189-190.

[2] C'est le même Père dont il a déjà été fait mention à propos des prétendues aspirations de Bellarmin vers le Carmel. Voir « Gregorianum », t. V, (1924), pag. 527-528.

troisième branche, dont les membres se consacreraient à la conversion des infidèles. Soutenus par le P. Pierre de la Mère de Dieu, ils avaient même obtenu et divulgué des lettres apostoliques qui les encourageaient, mais sur des représentations faites ces les lettres avaiant été retirées. Les deux religieux essayaient de revenir à leur projet d'une autre manière; ils prétendaient s'autoriser de l'autorité pontificale pour ériger des séminaires où les jeunes religieux seraient élevés et formés en vue de l'apostolat des missions étrangères. Le chapitre général et tous les supérieurs désapprouvaient le projet; ils l'estimaient contraire à l'esprit de l'ordre et même dangereux pour l'avenir de la congrégation. Le Père général priait le B. de mettre le saint Père au courant des choses et d'obtenir qu'il ne fît aucune concession aux pétitionnaires, mais renvoyât au chapitre général la décision de l'affaire.

Bellarmin fit, le 19 septembre 1609, une réponse on ne peut plus bienveillante.

« Admodum R^de^ Pater. Legi literas R^dae^ P^tis^ tuae et audivi Patrem Josephum a Jesu Maria mihi rem totam diligenter explicantem; consideravi quoque satis attente regulam ordinis vestri. Ex quibus omnibus cognovi institutum fratrum Carmelitanorum discalceatorum proprie eremiticum esse, ac vitae contemplativae addictum, cui proinde non parum repugnet studium missionum, quod discursus et evagationes magnas requirit. Secus autem est de ministerio verbi et confessionum audiendarum in propriis ecclesiis; quod eiusmodi discursus et divagationes non requirit; et tamen satis esse videtur ad hoc, ut ordo vester inter ordines mendicantes merito numeretur. Atque, ut hoc noverit P^tas^ tua, ego de hac re aliquando disputavi cum Patre Petro a Matre Dei, piae memoriae [1], cum ille valde propensus videretur ad missiones, et mihi id videretur parum cohaerens cum tam rigida observantia silentii et recollectionis, quam sanctus iste ordo profitetur. Jam vero, illo defuncto, ac, ut pie credimus, in domo Domini feliciter quiescente, minus laborandum erit in sancto instituto vestro in sua puritate et observantia conservando; in qua re ego pro tenuitate mea, laborem et operam libenter impendam. Amo enim ex corde congregationem vestram, et in orationibus tam sancti ordinis multum confido ».

[1] Le P. Pierre de la Mère de Dieu était mort en 1608, à l'âge de 46 ans.

Plus intimes encore furent les rapports du B. avec le R. P. Jean de Jésus-Marie, d'abord maître des novices et prieur à Santa Maria della Scala, puis successeur du P. Pierre de la Mère de Dieu dans le généralat. « Le très docte Bellarmin trouva en ce personnage un autre lui-même, et comme il lui était très semblable en doctrine et en piété, aussi il l'ayma et le chérit avec tendresse »[1]. Le cardinal lisait avec beaucoup de consolation les écrits spirituels du P. Jean[2]; il le visitait souvent et avait avec lui de longs entretiens pour son édification personnelle. Un jour que le Père général était cloué au lit par la maladie, le B., avant de partir, lui prit la main et y porta ses lèvres avec beaucoup de dévotion; comme le malade souffrait avec peine cette marque de respect et que les assistants semblaient tout étonnés d'un témoignage d'honneur si extraordinaire, le cardinal justifia sa conduite en disant qu'il avait voulu vénérer dans le P. Jean un autre Chrysostome[3].

Le B. ne fut pas moins lié avec le R. P. Dominique de Jésus-Marie, prieur en 1608, général de 1617 à 1620, puis envoyé comme légat apostolique auprès de l'empereur Ferdinand d'Autriche et du duc de Bavière, Maximilien le Grand, pour les encourager dans la lutte contre les hérétiques au début de la guerre de trente ans. Connaissant le zèle et l'autorité de ce religieux, Bellarmin n'hésita pas à lui adresser, le 10 septembre 1620, cette recommandation: « Molto R^do^ Padre mio osservand^mo^. Scrivo al serenissimo Duca di Baviera, che Iddio mi da un gran desiderio di vedere convertito alla fede catholica il Duca di Sassonia[4], già che è unito con li principi catholici in aiuto del nostro Imperatore augustissimo et piissimo Ferdinando. Et gli aggiongo che saria forse un buon mezo la Paternità Vostra molto Rev^da^ à compire questa buona opera... Se

[1] François de Sainte-Marie, *Histoire générale des Carmes déchaussés*, trad. en français par le R. P. Gabriel de la Croix. Paris, 1655, pag. 454.

[2] Isidorus a S. Joseph, *Historia generalis Fratrum Discalceatorum*. Rome, 1668, t. I, pag. 131. Pour le détail des écrits, voir Hurter, *Nomenclator*, 1892, t. I, pag. 685. Les « Etudes Carmélitaines » ont commencé en janvier 1912 la publication de l'*Instruction du Maître des novices*, ouvrage écrit en latin par le P. Jean de Jésus-Marie.

[3] Petrus a S. Andrea, *Historia generalis Fratrum Discalceatorum...*, l. II, c. XIII. Rome, 1671, t. II, pag. 324.

[4] Jean-George I^er^, allié fidèle de Maximilien de Bavière.

hora il nostro serenissimo Duca di Baviera con buona occasione si voglia servire di V. P^{tà} molto Rev^{da} in questa grande opera, la prego à non ricusare ». Le B. terminait sa lettre par ces mots qui révèlent une de ses plus habituelles préoccupations: « Et con questo ci raccomando alla P^{tà} V. molto R^{da} la mia povertà spirituale, à ciò mi aiuti con le sue sante orationi, à ciò finisca bene il corso di questa vita, del quale è verosimile che poco ci resti »[1].

Non seulement le B. faisait de fréquentes visites à Santa Maria della Scala, mais il n'était pas rare qu'il choisît l'église pour des ordinations sacerdotales ou épiscopales. C'est là, par exemple, qu'il consacra le 27 décembre 1608, M^{gr} Jean des Porcelets de Maillane, évêque élu de Toul[2].

Cet ensemble de relations explique un passage notable de la supplique adressée à Clément XI, en 1713, par le Rév^{me} P. Hyacinthe de Sainte-Catherine, général des Carmes déchaussés, pour solliciter la béatification du cardinal Bellarmin: « Etiam tacentibus nobis, loquerentur et postes et marmora huius conventus nostri S. Mariae de Scala, et repercussae domesticae traditionis voce, quot eximiis virtutum exemplis Ven. Dei servus ea decoraverit, resonarent[3]. Un trait est cité à titre d'exemple. Il y avait au couvent un frère convers qui subissait de temps à autre l'influence du mauvais esprit. Le vénérable serviteur de Dieu voulut le visiter pour lui adresser quelques paroles de consolation. Comme David maniant la harpe, il essaya de calmer par de douces paroles les écarts d'un esprit surexcité; mais voici que le pauvre maniaque se précipite sur la pourpre sacrée et sur l'auguste personne du cardinal; comme s'il eut été rempli de la rage diabolique dont un hérétique forcené peut être enflammé, il accable de coups sa victime et l'aurait broyée sous ses pieds si l'on ne s'était empressé de lui porter secours pour prévenir un plus grand mal. Quant au cardinal, semblable au divin Maître « qui, maltraité, ne faisait point de menaces », il ne rendait pas le mal pour le mal

[1] Fuligatti, *Epist. Familiares*, n. CLXX.

[2] Benoit de Toul, *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul.* Toul, 1707, pag. 689.

[3] *Epistolae pro causa beatificationis*, Ep. XLV.

et, conservant par l'effet d'une force héroïque son calme et son front serein, il se releva tranquillement, forçant l'admiration et la vénération de tous les assistants.

Aux sentiments de haute sympathie pour les Carmes déchaussés se joignait chez le B. un dévouement effectif qu'il manifesta, en particulier, par la peine qu'il se donna pour faire réussir le procès de canonisation de sainte Thérèse, comme le rappelle dans sa supplique le R^me^ Père Hyacinthe de sainte-Catherine: *plurimum adlaborasse* ut seraphica sancta mater nostra Theresia sanctorum fastis adscriberetur. C'est sans doute à un noble sentiment de reconnaissance et de vénération qu'est due la conservation d'un ancien portrait du cardinal Bellarmin dans ce couvent de Santa Maria della Scala [1].

Les Carmes de Santa Maria Traspontina bénéficièrent aussi de la charité du B. Le général de l'ordre, le R^me^ P. Thomas Sanchez rappela en 1713 les principaux titres qui justifiaient la reconnaissance des siens [2]. Dans les notes annexes à la *Chronologia brevis* [3], Bellarmin avait rendu hommage à l'ancienneté de l'ordre en relatant sa confirmation par deux papes du XII^e^ siècle, Alexandre III en 1180 et Innocent III en 1199. Comme membre de la congrégation des Rites, il examina, approuva et signa les offices propres des saints de l'ordre, en particulier l'office de Notre-Dame du Mont Carmel avec la légende historique qui contient l'indulgence sabbatine. Enfin dans le conflit qui, au sujet de cette indulgence, s'éleva entre les Carmes et l'Inquisition de Portugal, qui prétendait en interdire la prédication, Bellarmin soutint les religieux et contribua grandement au décret porté à Rome en leur faveur, le 30 janvier 1613.[4].

Les Pères Carmes de Santa Maria Traspontina se plaisaient à inviter Bellarmin aux disputes scolaires qui avaient lieu dans leur couvent; le B. se prêtait volontiers à leur désir, et il lui arriva

[1] Ce portrait a été reproduit dans « Stella Matutina ». Rome, juillet 1923, pag. 173.

[2] *Epistolae pro causa beatificationis*, n. LXXXII, 25 septembre 1713.

[3] A la suite du *De scriptoribus ecclesiasticis. Opera*, t. XII, pag. 509.

[4] M. VINTIMIGLIA, *Historia chronologica priorum generalium latinorum Ordinis B^mae^ V. Mariae de Monte Carmelo*. Naples, 1773, pag. 211-213.

parfois de donner en ces circonstances de beaux exemples de patience et de modestie. Aux religieux pris en particulier, il rendait, suivant son habitude, tous les services en son pouvoir. Sa signature apparaît avec celle des autres cardinaux du Saint-Office au bas d'une feuille de pouvoirs accordés à Dom Pierre Chalumeau, le 6 octobre 1611 [1]. Ce fut un Carme, le Père Paul-Antoine Foscarini, provincial de son ordre en Calabre, qui questionna le cardinal sur le système de Galilée, et reçut, le 12 avril 1615, la lettre estimée par de bons juges « pleine de sagesse et de prudence », dont il a été parlé ailleurs dans cette revue [2].

IV.

Les ermites de saint Augustin se recommandaient à la particulière bienveillance de notre Bienheureux par le nom même de leur glorieux patron. Il suffit d'avoir tant soit peu parcouru les œuvres de Bellarmin pour comprendre jusqu'à quel point il fut un fervent admirateur et un fidèle disciple de celui qu'il appelle « le très sage, le très excellent docteur de l'Eglise », et dont les écrits lui étaient si familiers qu'il semblait les savoir par cœur. Aimant tellement saint Augustin, comment l'ordre qui se fait gloire de lui être particulièrement dévoué, ne lui aurait-il pas été sympathique ?

D'autres raisons s'ajoutaient. Les Augustins possédaient un convent à Montepulciano, et Bellarmin les avait connus dès son enfance ; il était même arrivé qu'en 1598, le prieur, fra Felice de Laurino, avait trouvé dans les archives de la maison un commentaire inédit sur les épîtres de saint Paul aux Romains et aux Galates, composé par le cardinal Seripando, jadis général de l'ordre. L'œuvre, toute prête pour l'impression, était dédiée au cardinal Marcel Cervin, protecteur des Augustins. Devenu, deux ans plus tard, vicaire général des ermites de saint Augustin à Naples [3],

[1] *Catalogue de la collection de Lettres autographes... de feu M. Lucas de Montigny*. Paris, 1860, n. 214.

[2] « Gregorianum », t. IV (1923), pag. 203.

[3] Congrégation réformée de saint Jean de Carbonaria de l'Observance.

fra Felice de Laurino publia l'ouvrage [1] en le mettant sous l'égide du Cardinal Bellarmin: *Ad illustrissimum et reverendissimum D. D. Robertum S. R. E. Cardinalem Bellarminum.* Il lui semblait que, neveu de Marcel Cervin, Bellarmin avait comme un droit de légitime succession sur un écrit destiné d'abord à son oncle; il estimait surtout que l'œuvre étant presque toute entière contre les hérétiques, luthériens et calvinistes, l'hommage en revenait naturellement à l'auteur des Controverses, cette œuvre capitale, dont suivait un magnifique éloge.

Comme pour les Carmes, la bienveillance de Bellarmin allait à tous les Augustins, à ceux de la simple observance comme aux déchaussés ou réformés, dont la congrégation introduite à Naples en 1592 s'était vite répandue, surtout après l'approbation des constitutions par Clément VIII, en 1598. Une occasion se présenta pour le B. d'affirmer cette universelle sympathie pendant son séjour à Capoue. Le général de l'ordre, Hippolyte de Ravenne, entendit vaguement parler d'un projet qu'on aurait eu dans cette ville de transférer à des Augustins réformés le couvent que ses religieux y possédaient. Averti de la chose, le cardinal archevêque s'empressa de rassurer le général, le 15 janvier 1605:

« Hà ragione V. P. di non dar' fede à quanto gli è stato scritto di quà in materia ch'io tenti che si dia questo suo convento alli scalzi dell'istesso suo ordine; poiche oltre che non hò mala sodisfattione di questi suoi padri, l'assicuro anco che mai hò havuto tal pensiero. E ben' vero che alcuni gentil'huomini di qui discorrendo meco à giorni passati dicevano che forsi sariano stati più utili quà li scalzi che gl'altri padri, ma parlavano in generale tanto di questi di V. P. come di tutti l'altri ordini, et questo per modo di discorso, ma non perche ci fosse fondamento. Creda V. P. che à me sono cosi cari questi suoi padri come ogn'altro di qualsi voglia religione, et se mi verrà occasione ch'io possa dimostrarlo con fatti, come anco hò fatto per il passato, cognosceranno l'affetto ch'io gli porto insieme con tutta la religione ».

A supposer qu'il y ait eu chez le B. quelque prédilection pour les Augustins déchaussés, elle allait uniquement à la plus grande

[1] Hieronymi Seripandi, S. R. E. Cardinalis, *in D. Pauli Epistolas ad Romanos et Galatas commentaria, quibus et haereses doctissime refelluntur, et Apostoli sensus pura elegantia aperitur.* Naples, 1601.

ferveur dans certaines pratiques de la vie religieuse que leur réforme supposait. On s'en rendra compte par un trait qui nous a été conservé. Bellarmin assista un jour à une dispute théologique chez les Augustins déchaussés de Rome à leur couvent de saint Nicolas de Tolentino; l'argumentation, brillante d'ailleurs, roula sur des subtilités de haute métaphysique. La joûte terminée, le cardinal dit aux Pères qui l'accompagnaient: « A chi serve in persone riformate tanta metaphisica? Non sarebbe meglio un studio o disputa morale intorno all'espositione de' santi Padri? Questo andar cercando se si possa fruire l'essentia divina o una persona senza l'altra: lo vedremo in paradiso ».

Bellarmin admirait beaucoup la sainteté du B. Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence, qui fut des Ermites de saint Augustin. Dans une circonstance où ses propres parents se plaignaient de sa parcimonie à leur égard, il leur objecta, entre autres choses, l'exemple du prélat espagnol: « Cosi un santo Arcivescovo à tempi nostri, chiamato Padre Thomaso di Villanova, che hora si tratta di canonizzarlo, haveva trenta milia scudi di entrata, et i parenti poverissimi; et perche era religioso di S[t] Agostino, dava per limosina più di venti milia scudi l'anno, et ad una sorella, che haveva poverissima, non diede mai più di cento scudi l'anno; et al fratello che haveva moglie et figlioli, tutti poveri, ducento » [1]. Aussi, dans la congrégation des Rites, Bellarmin favorisa-t-il de tout son pouvoir la cause du charitable archevêque de Valence, et il eut le bonheur d'assister en 1618 à sa béatification solennelle.

Conscients de la sympathie du cardinal, les Augustins comme tant d'autres religieux recouraient librement à lui. Le P. Léonard Coqueau, confesseur de la grande duchesse de Toscane, lui fait hommage d'un écrit de controverse [2] contre le roi d'Angleterre, Jacques I[er]. Bellarmin loue l'ouvrage et remercie particulièrement l'auteur des paroles d'estime qu'il a dites à son adresse. A cette occasion, ajoute-t-il, il s'est fait renseigner plus à fond sur la condition et sur les mérites du confesseur de la grande duchesse,

[1] Bellarmin à sa sœur Camilla, 12 juillet 1618.

[2] *Examen praefationis monitoriae Jacobi I, magnae Britanniae Regis, praemissa Apologiae suae pro iuramento fidelitatis.* Fribourg-en-Brisgau, 1610.

« et l'ho trovato tante et tali che hò havuto materia di ringratiare Iddio, che in tali bisogni habbia provista la Chiesa sua di si buoni operarii, et hò pregato che ne mandi molti simili à lui »[1]. Quelques années plus tard, le P. Coqueau travaillait à la réfutation d'un ouvrage composé par un calviniste français, Philippe du Plessis Mornay[2]; comme il avait pour collaborateur un confrère belge, le P. Prosper Stellaert, de Tournai, il pria le cardinal de s'entremettre auprès du Saint-Office, afin d'obtenir à son compagnon de travail la permission de lire divers ouvrages prohibés. Le B. s'empressa de rendre le service demandé.

En 1617, un Augustin de Bologne, le P. Paolo Frassinelli, publia une étude de théologie morale sur l'obligation stricte de dire les messes pour lesquelles on a reçu des aumônes[3]. Il soumit et dédia l'écrit au cardinal: *Illustrissimo et reverendissimo D. D. Roberto Bellarmino S. R. E. cardinali sapientissimo oblata atque dicata.* Bellarmin fit remercier et féliciter l'auteur: « Si risponda che ringratio dell'honor fattomi in dedicarmi il suo libro, et che io subito l'ho letto, et mi pare utile et dotto ». Il se permit pourtant quelques critiques de détail, en ajoutant: « La P. V^ta^ perdoni alla mia libertà, perche come amico sono obligato à dirgli liberamente quello che sento ».

Bellarmin s'attira encore la reconnaissance d'un Augustin espagnol de quelque renom, le P. Juan Marquez, professeur de théologie à l'université de Salamanque et auteur d'un ouvrage sur l'origine de son ordre[4], ouvrage traduit ensuite en italien par un confrère, fra Innocentio Rampini, de Tortona. Des chanoines réguliers de Saint-Augustin essayèrent d'empêcher la publication du texte italien, à cause de quelques assertions incidentes qui touchaient au rapport des deux ordres à saint Augustin, considéré comme fondateur ou législateur. L'examen de la question fut confiée au cardinal Bellarmin, à la grande joie de l'auteur qui lui

[1] *Epist. fam.*, LXXX.

[2] *Antimornaeus.* Paris, 1613. Voir *Auctarium Bellarm.*, pag. 679.

[3] *De sacerdotum obligationibus ad missam pro aliis ex iustitia celebrandis, brevis disputatio.* Bologne, 1617. Suivi, en 1618, d'une *Nova disputatio.*

[4] *Origen de los PP. Eremitanos de S. Augustin y su verdadera institución antes del gran Concilio Laterano.* Salamanque, 1618.

écrivit le 28 septembre 1620: « A gran ventura he tenido que la causa del libro de la origen de nuestro orden aya caido en manos de V. S. Ill^ma^, tan grande patron de los estudios y buenas letras, y que tanto las a ilustrado con sus escritos, y per la occasion que me a dado de significar a V. S. Ill^ma^ quan perpetuo servidor le è sido, y quan gran pregonero de sus insignes meritos y doctrina ». Peu après, le 26 novembre, le B. apprenait du P. Juan Marquez que l'affaire était terminée à son avantage: la traduction italienne de son livre pouvait paraître au grand jour, réserve faite du droit qu'auraient les chanoines réguliers de répondre, s'il le jugeaient opportun. Le cardinal ajoutait: « Ringratio poi la P. V. molto Rev^da^ della buona opinione che tiene della persona mia, se bene mi pare che sia molto maggiore di quello che io merito ».

Juan Marquez aurait pu répondre qu'il n'était pas le seul Augustin à juger comme il le faisait. A la même époque, un de ses confrères, beaucoup plus célèbre par son savoir, Angelo Rocca, sacriste du pape, conservateur de la bibliothèque Vaticane, évêque de Tagaste, appelait Bellarmin « vir sane doctissimus et non minus in veterum Patrum lectione, traditionibus ecclesiasticis sacrorumque conciliorum sanctionibus versatus quam vitae probitate minime fucata atque animi demissione insignis » [1].

Il arriva que, comme d'autres religieux, des Augustins voulurent témoigner leur gratitude au B. par de légers présents. Fra Paolo Sicra, du couvent de Venise, prêchant un carême à Sienne avait reçu en cadeau une corbeille de truffes; il crut ne pouvoir en faire un meilleur usage que de l'envoyer au cardinal. Voici quel fut l'accusé de réception: « Si risponda che ho ricevuto il cestello con li tartuffi, ma, perche la bolla de doni che fanno li religiosi, prohibisce che non si pigli niente, se non viene in nome di tutto il convento, io non sono stato ardito di accettarli, ma l'ho mandato al R^mo^ P. G^le^, il quale però l'ha rimandato in nome di tutta la religione. Con tutto ciò prego la R. V. che non mandi più niente, che io non accetto doni di religiosi, ne anco di quelli de' quali sono protettore » [2].

[1] *Speculum episcopale*, dans *Opera*. Rome, 1721, t. II, pag. 131.
[2] Allusion aux Célestins, dont Bellarmin était cardinal-protecteur.

Jusqu'à la fin de sa vie, le B. poussa très loin la délicatesse en cette matière. Un autre Père augustin de Venise, qui l'avait secondé au temps de la controverse vénitienne, fra Donato da Campiglia, le pria en avril 1621 de solliciter du pape Grégoire XV une légère pension pour l'un de ses neveux qui se destinait à la carrière ecclésiastique. Bellarmin répondit: « Di poi che sono venuto à stare in Palazzo, per ordine di S. Santità [1], mi sono risoluto di non domandare al Papa cosa nessuna temporale ne per me ne per altri. Quello che io posso fare, è dargli uno o due scudi il mese, per aiutarlo à vivere, come fo ad alcuni altri poveri giovani ».

Et pourtant le B. avait une grande bonté de cœur. Un dernier trait nous le fera comprendre. Courbé sous le poids de l'âge, car il avait fait sa cinquantaine de religion, et accablé d'infirmités pénibles, un religieux du couvent de Saint-Augustin d'Avignon, le P. Jérôme Heslan, recourut au cardinal le 3 janvier 1617. Sous le ciel romain, disait-il, il n'apercevait pas d'astre plus secourable que sa seigneurie illustrissime; il recourait donc à lui, sachant quelle était son habituelle charité à l'égard de tous et des religieux en particulier. Il le priait de lui obtenir du P. général des Augustins plusieurs faveurs: être déchargé de tout office, jouir des privilèges accordés d'ordinaire aux docteurs et aux religieux décrépits, et même, au cas où ses infirmités s'aggraveraient encore, être autorisé à se retirer provisoirement chez son frère pour s'y faire soigner et délivrer ainsi la communauté de surcharge et d'embarras. Souhaits de vieillard, en partie sérieux, en partie enfantins. Bellarmin répondit: « R^de^ Pater, Quamvis ego R^am^ V^am^ non noverim, et non multo probem quod Regulares extra claustra vivere velint, tamen proposui R^mo^ P. Generali desiderium vestrum. Is respondit, se scripturum ad R. P. Priorem, ut habeat rationem senectutis et aegritudinis R^ae^ V^ae^ eamque in omnibus cum charitate et misericordia tractet... ». Suivent ces lignes, tracées d'une autre main, peut-être celle du général: « Di potere, per causa d'infirmità non periculosa di morire fuora del convento, andare à casa de' parenti per pochi giorni, di ciò può dar licentia il Priore

[1] Grégoire XV, qui voulut avoir près de lui le cardinal Bellarmin.

stesso ». Touchant effort pour sauver la règle dans ses points essentiels et donner quelque consolation à un vieillard désemparé!

V.

Moins fréquents furent les rapports du B. Bellarmin avec les autres ordres mendiants; il en eut cependant de notables encore avec plusieurs d'entre eux, comme les Servites, les Minimes, les religieux de la Merci et les Hiéronymites.

Les Pères Servites desservaient l'Eglise de Santa Maria in Via, titre cardinalice de Bellarmin. Située à l'est de la Piazza Colonna, cette église est citée dès 1165 [1]. Peu de temps après son érection, elle devint paroissiale et fut administrée par des prêtres séculiers jusqu'en 1513, époque où Léon X en chargea les Servites. Un demi-siècle plus tard, en 1551, Jules III l'honora d'un titre cardinalice [2].

Bellarmin, devenu cardinal de Santa Maria in Via, se demanda quelles étaient ses obligations et, en particulier, s'il avait charge d'âmes [3]. Au début, il voulut prêcher les jours de fête et les dimanches de l'Avent; mais on lui fit comprendre qu'il pouvait s'en remettre aux Pères Servites du soin de l'Eglise et de la paroisse. Il ne cessa pourtant pas d'en prendre les intérêts à cœur.

Il s'intéressa particulièrement à l'enseignement de la doctrine chrétienne et au soulagement des pauvres. D'après Alexandre Jacobelli [4], il donnait trois ou quatre écus par mois pour acheter du pain qu'on distribuait aux pauvres venant au catéchisme; il espérait ainsi les y attirer mieux et assurer la persévérance de l'œuvre. Il continua même à faire cette aumône plusieurs mois après qu'il eut changé de titre cardinalice [5].

[1] M. Armellini, *Le Chiese di Roma*, 2e éd., pag. 274.

[2] Piazza, *La Gerarchia Cardinalizia*. Roma, 1703, tit. XXXVIII, pag. 609.

[3] *Auctarium Bellarminianum*, pag. 449: *An Cardinalis Sanctae Mariae in Via teneatur ad curam animarum, et ad quid teneatur.*

[4] *Archiv. Postul.* Relatione breve delle attioni del Sr. Cardle. Bellarmino, n. 31.

[5] En août 1620, le titre de Sainte-Praxède s'étant trouvé vacant, Bellarmin le prit par dévotion pour saint Charles Borromée qui l'avait porté.

Il ne s'intéressa pas moins au bien moral de la paroisse, comme l'atteste une supplique adressée au souverain Pontife:

« Beatissimo Padre. Il Card[le] Bellarmino, titulare di Santa Maria in via, domandando al curato, se mai si è curato alla disonestà delle donne, che habitano vicino à quella chiesa, ha inteso, che non solo hora vi habitano molte publiche donne infame, come vi erano per il passato, ma anco molte donne maritate, che con il consenso de mariti, per guadagnar denari, fanno publicamente l'essercitio di meretrice. Questo mi pare cosa del tutto insopportabile, et perche io non ho possibilità di remediarvi, supplico la Santità vostra per quella grande devotione che porta alla purissima Vergine Madre di Dio, gli piaccia dare ordine, che simile inconveniente quanto prima sia rimediato » [1].

Le cardinal s'intéressa encore à l'église elle-même. Il y fit de telles réparations qu'au dire de Jacobelli, il la mit dans sa forme actuelle, en conservant l'autel. Le chœur, la tribune et la sacristie sont son œuvre [2]. Ces réparations ne s'achevèrent que sous le pontificat de Paul V; elles coûtèrent au B. « plusieurs milliers d'écus », au témoignage du R. P. Mutius Vitelleschi, général de la Compagnie de Jésus [3]. Aussi, dans son second testament, fait à Rome le 5 décembre 1610, Bellarmin s'excusait-il de laisser peu de chose à son église titulaire en rappelant les grandes dépenses qu'il avait faites pour elle, « comme le savent les Pères qui, en échange d'ornements que je comptais leur donner, me demandèrent de restaurer l'église » [4].

Enfin le B. témoigna de l'intérêt qu'il portait aux Pères Servites, en obtenant pour leur ordre plusieurs faveurs dans la congrégation des Rites: en 1606, concession de leçons propres pour l'office de saint Philippe Benizi; les 20 et 24 mars 1609, approbation d'un office et de leçons propres pour les BB. Joachim de

[1] Roma, Chiesa del Gesù. Pièce conservée parmi les reliques du B. Bellarmin.

[2] Piazza, *op. cit.*, p. 610; J. Andrea M. Corrado, Generale dei Servi di Maria, *Notizie storiche sull'origine della Ven. Chiesa Parrochiale di S. Maria in Via dei Servi di Maria.* Roma, 1891.

[3] *Positio* de 1712. *Summarium,* pag. 53.

[4] Bartoli, *Vita,* l. IV. Naples, 1739, pag. 565.

Sienne et Perégrin Laziosi de Forli, avec permission d'insérer leurs noms au martyrologe [1].

Bellarmin eut une grande vénération pour le fondateur des Minimes, saint François de Paule. Il saluait en lui l'un des plus grands thaumaturges des temps modernes: « tot ac tantis miraculis coruscavit, ut plane admirabile sit ». Sous ce rapport comme pour le don de prophétie, il le rapproche de saint François Xavier, *duos illos Franciscos* [2]. Un autre motif l'attachait au même saint: « Il disait un iour a un Pere de nostre Compagnie, écrit le P. Hilarion de Coste, O. Minim., qu'il avoit touiours esté devot a nostre Pere saint François de Paul, à cause que ce saint estoit mort un Vendredy saint, a mesme iour que le Sauveur mourut pour nos peches à l'arbre de la Croix » [3].

Les Minimes avaient encore d'autres titres à la bienveillance du cardinal. En 1601, un religieux de cet ordre, le P. Jean Baptiste Desbois, publia un résumé des Controverses [4] qu'il présentait à ses lecteurs comme un fructueux instrument de salut pour le monde chrétien: « Quanti sit fructus Ill^mi^. Cardinalis eruditio Bellarmini, testis est christianus orbis ».

Le B. ne se laissa pas vaincre en dévouement. Pendant qu'il était à Capoue, un religieux Minime, originaire de cette ville, Ignace de Capoue, entreprit de fonder un couvent de son ordre à Santa Maria de Capua Vetere [5]. L'archevêque agréa volontiers le projet et le favorisa de tout son pouvoir. Sur la fin de sa vie, il eut une autre occasion de s'employer en faveur des Minimes. Parlant dans ses

[1] Pièces *S. Rituum Congregationis responsa et decreta, auctore Card. Bellarmino edita*, et *Officia Sanctorum, Cardinali Bellarmino recognoscente, emendante, approbante a S. Rituum Congregatione concessa.*

[2] *Concio VIII, de dono prophetiae. Opera*, t. IX, pag. 559.

[3] *Histoire ecclésiastique*, l. IV. Paris, 1725, pag. 749.

[4] *Disputationum Roberti Bellarmini Politiani Cardinalis S. R. E. tit. S. Mariae in via, de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos Epitome, labore F. I. Baptistae Desbois, Ordinis Minimorum.* 2 vol., Parisiis, 1602.

[5] LUCAS DE MONTOYA, *Cronica general de la Orden de los Minimos de S. Francesco de Paula*, l. III, pag. 86. Madrid, 1619.

Consilia [1] du vœu spécial que font ces religieux de garder une stricte abstinence pendant tout le Carême, le docteur Martin Azpilcueta n'avait pas admis comme chose certaine que ce vœu obligeât sous peine de faute grave. Les Minimes protestèrent et portèrent leurs réclamations à Rome; chargés de l'affaire, les Cardinaux de la congrégation de l'Index déclarèrent que l'opinion du docteur Navarrais était insoutenable. Les religieux ne se contentèrent pas de cette solution; ils désiraient qu'elle fût confirmée par un bref pontifical, et le P. Jean Pinna de Cœlis procureur général de l'ordre supplia le cardinal Bellarmin de s'entremettre en leur faveur auprès de Paul V. Le B. rendit le service, mais son rôle ne pouvait être que celui d'un intercesseur et d'un médiateur; il présenta la supplique et transmit la réponse: « Papa respondit non esse necessarium Breve, sed satis esse, ut Procurator Generalis intimet toti religioni decretum congregationis indicis, quae declaravit non esse standum doctrinae Navarri, cum vere votum Minimorum de cibis quadragesimalibus sit votum verum et solemne ».

Les relations du B. Bellarmin avec les Mercédaires et les Hiéronymites consistèrent surtout dans les bons offices qu'il leur rendit dans la congrégation des Rites. Le 4 avril 1615, on accorda aux religieux de la Merci le droit de réciter, le dimanche le plus rapproché des calendes d'octobre, l'office de la Dédicace de Sainte-Marie aux neiges. Le 30 avril 1616, on leur concéda pour l'office de saint Raymond de Pegnafort des leçons propres tirées des procès et de la bulle de canonisation. Le 12 décembre 1620, un décret étendit à la congrégation des Hiéronymites de Lombardie les offices concédés en 1608 aux religieux de Saint-Jérôme de Fiesole. En outre, d'après le témoignage du fr. Antonio Solazzi, Procureur général de la congrégation des ermites du B. Pierre de Pise, en 1714, Bellarmin donna tous ses soins, comme Cardinal *ponent*, au procès de béatification de leur saint fondateur [2].

[1] *Opera.* Venise, 1602, t. III, Consil. 41.

[2] *Epistolae pro causa beatificationis*, n. CI. In S. Onofrio di Roma 4 mars 1714.

Un détail peu connu tiendra lieu d'épilogue, à savoir l'intérêt que prit le pieux cardinal à la cause du B. Nicolas de Flue [1]. La congrégation des Rites avait reçu successivement deux procès qu'elle n'avait pas approuvés, parce qu'il s'y trouvait des vices de forme. Après le second échec, Bellarmin écrivit le 30 mars 1619 au P. Barthélemy Stücklin, S. J., recteur du collège de Lucerne, pour lui expliquer de quels défauts il s'agissait. La fin de sa lettre montre clairement que cette démarche fut inspirée par un sentiment de vraie sympathie pour la cause de l'ermite suisse: « De his et similibus mittitur plenior instructio, quae observanda erit. Ego enim, ut dixi, privatim R. V^{am} admonere volui. Et quidem mihi valde displicet, quod iam bis frustra processus isthinc missus fuerit; et tentavi, an possint ista vitia hic sanari; sed congregatio, re mature considerata, non censuit in re tam gravi, eiusmodi vitia esse permittenda. Spero, tertium processum habiturum omnia requisita, ut possit a Sanctissimo Patre mitti ad auditores Rotae per congregationem Rituum, ac deinde iudicium Rotae examinandum per sacram Rituum congregationem, et rem ipsam tandem conficiendam ad maiorem Dei gloriam et consolationem fidelium ». Souhait où se reflétaient bien les sentiments de grande et universelle charité dont le cœur de notre B. était animé.

Xavier Le Bachelet S. I.

[1] Nicolas de Flue, né le 21 mars 1417 à Flühli, près de Sachsen (Obwalden), ermite au Ranft, gorge sauvage aux environs de Sarnen, mort le 21 mars 1487. Il ne fut béatifié qu'en 1669, par Clément IX.

Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo? [1]

Notum est S. Augustinum in quaerenda interpretatione cosmogoniae mosaicae diu multumque insudasse, eumque, praeter plura in suis *Confessionibus* (lib. XI-XIII) huc spectantia, separatis libris eiusdem explanationem etiam tertio tentasse. Et primo quidem circa a. 389 cum etiam presbyter esset, scripsit *De Genesi contra Manichaeos* [2] ut illam ab eorum calumniis vindicaret; de quo opere haec postea scripsit sedulo notanda: « quia non mihi tunc occurrebant omnia quemadmodum *proprie* possent accipi, magisque non posse accipi videbantur, aut vix posse aut difficile; ne retardarer, quid *figurate significarent* ea, quae ad litteram invenire non potui, quantum valui brevitate ac perspicuitate explicavi... ». Addit valde laudandum eum esse qui omnia ad litteram explicare posset [3]. Non ergo in opere *De Genesi contra Manichaeos*

[1] Scripsi occasione nuperi libri: *Augustine and Evolution* by Henry Woods, S. I. In 8°-148 pag., Doll. 1,60. Prodiit apud « The Universal Knowledge Foundation », 119 East 57th Street, New York, N. Y.

[2] ML. 34, 173-220.

[3] *De Genesi ad litteram,* VIII, c. 2, 5. ML. 34, 374. Textus iuxta recens. I. Zycha, in *Corp. Vindobon.,* vol. XXVIII, s. 3, p. 2. Inde patet quam immerito quidam putaverint S. Augustinum dubitasse num narratio formationis Evae e costa viri esset historica, eo quod scripsit: « sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint, non frustra hoc modo dicta vel facta sunt » (*De Genesi contra Manich.,* II, 17). Solum hoc ab eo contenditur narrationem habere sensum allegoricum, sive sit historica, sive non. Immo ibidem scribit: « Etsi visibilis femina *secundum historiam* de corpore viri facta est a Domino Deo, non utique sine causa ita facta est, nisi ut aliquod secretum intimaret ». Et in opere posteriore *De Genesi ad litteram* eundem gradum credibilitatis attribuit formationi corporis Evae ex Adam et corporis Christi ex Maria Virgine. Ait enim: « Fideliter credimus factam feminam ex viro nullo interveniente concubitu, etiam si forte costa hominis ministrata sit per Angelos in opere Creatoris: sicut fideliter credimus etiam virum factum ex femina nullo interveniente concubitu... Utrumque infidelibus incredibile est, fidelibus autem cur ad rei gestae proprietatem quod de Christo factum est, et tantum ad figuratam significationem quod de Eva scriptum est, credibile videatur? » IX, c. 16, 30. ML. 34, 405.

quaerenda est exegesis litteralis Cosmogoniae Augustiniana, neque huic praeiudicat illorum duorum librorum exegesis allegorica.

Anno fere 393, cum vellet omissis allegoriis sensum litteralem penitius rimari, scripsit *De Genesi ad litteram librum imperfectum*, de quo in *Retractationibus* ait: « hunc posteaquam retractavi manere volui ut esset index, quantum existimo non inutilis rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis ». Hic postquam sex dies creationis primum habuit pro realibus, postea tamen oborta difficultate ex loco Ecclesiastici: « Qui manet in aeternum, creavit omnia simul » (XVIII, 1), proponit creationem simultaneam opinans res universas unico momento a Deo esse creatas, describi nihilominus per dierum successionem in gratiam infirmiorum, ut sic eas quasi oculis suis cernerent [1]. Aliis etiam locis difficultatem litteraliter interpretandi expertus similiter confugit ad sensum allegoricum. Cur liber manserit imperfectus edocemur his verbis ipsius S. Doctoris humiliter fatentis: « tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit » [2]. Postea, resumpto animo, circa a. 401 aggressus est iterum explanationem litteralem cosmogoniae mosaicae in opere: *De Genesi ad litteram libri XII*, quod tamen non ultra caput tertium Geneseos extenditur. Illos in lucem misit postquam circiter quattuordecim annos in iis scribendis et elimandis consumpsit. De illis libris haec notat inter alia in *Retractationibus:* « in quo opere plura quaesita quam inventa sunt; et eorum, quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita velut adhuc requirenda sint » [3].

Iam supra notavimus S. Augustinum propter verba Ecclesiastici (XVIII, 1) proposuisse in opere imperfecto opinionem creationis simultaneae rerum universarum, quae post Philonem iudaeum etiam arrisit Origeni, S. Athanasio et S. Gregorio Nysseno. In magno opere *De Genesi ad litteram* Hipponensis illis adstipulatur, cum hoc tamen discrimine quod cum Nysseno tenet Deum in simultanea creatione non condidisse integras rerum naturas, sed eorum tantum primordia, seu causales rationes, quas etiam ob aliquam cum se-

[1] *De Genesi ad litt. lib. imperf.*, 28. ML. 34, 231.

[2] *Retract.*, I, 18. ML. 32, 613. Eodem capite suadet Augustinus lectori ut potius adeat opus posterius duodecim libris comprehensum.

[3] *Retract.*, II, 24. ML. 32, 640.

minibus analogiam vocat « semina », « rationes quasi seminales » [1]. Hae enim non sunt *proprio sensu* semina. Nam, ut scite notat, ex littera sacrae Scripturae semina sunt nata e plantis, minime vero plantae prodierunt ex seminibus [2]. Quod, quamvis Scriptura de hoc taceat, etiam valet de animalibus. Haec quasi semina seu rationes quasi seminales concreatae sunt materiae elementari de qua in Geneseos cap. I, v. 1-2. Ad rationes seminales admittendas S. Doctor permotus est potissimum hoc duplici argumento.

Primum. Asserit Scriptura Deum die septimo requievisse ab omnibus operibus quae patraverat. Contra Christus affirmat Patrem semper operari. Haec duo conciliat Augustinus dicendo Deum post diem septimum nullam iam creaturam efficere, quae nova sit, sed solum eas, quarum primordia, seu quasi radices in prima creatione condidit. Haec primordia creaturarum, quae Deus conseruit materiae informi, vocat Augustinus plerumque « causales rationes ».

Secundum. Sacra Scriptura affirmat omnia fuisse creata simul (*Eccli.*, XVIII, 1). Ex altera parte omnia, quae narrantur in cap. 2° Geneseos, non potuerunt fieri in instanti; nam requirunt successionem temporalem. « Sexto illo die etiam paradisus plantatus est, et ibi homo conlocatus est, et soporatus est ut Eva formaretur et ea formata evigilavit, eique nomen imposuit. Sed haec nisi per temporales moras fieri non possent. Non itaque ita facta sunt, sicut creata sunt omnia simul » [3].

[1] ORIGENES, *in Hexaem.* (MG. 12, 145). *De Princip.*, IV, 16. *Contra Celsum*, VI, 60 (MG. 11, 376 et 1380). — S. ATHANASIUS, *Or. II contra Arianos*, 60 (MG. 26, 276). — S. GREGORIUS NYSSENUS, *In Hexaem.* (MG. 44, 72). — S. Augustini: « Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo, propter illa quae in eis futura conserta sunt; verumtamen ante omnia visibilia semina sunt illae causae » (*De Gen. ad litt.*, VI, c. 6, 11). « Causales illae rationes, quas mundo (Deus) indidit, cum primum simul omnia creavit » (*ibid.*, c. 14, 25). « Potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent » (*ibid.*, IX, c. 17, 32).

[2] Postquam citavit *Gen.*, I, 12 addit: « His enim verbis magis adparet semina esse orta ex herbis et lignis; non autem illa ex seminibus, sed ex terra » (*ibid.*, V, c. 4, 9).

[3] *Ibid.*, VI, c. 2, 3. — Ambo argumenta hoc loco sic breviter proponit: « Meminerit etiam scriptum esse, *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* (*Eccli.*, XVIII, 1); et videat quemadmodum simul creata dici possint, quorum creatio spatiis temporalibus distat, non horarum tantum, sed etiam dierum.

Ad rem nostram minime spectat expendere valorem argumentorum, quibus permotus est Augustinus ad statuendam creationem simultaneam omnium rerum in suis rationibus causalibus, quas Deus supponitur concreasse materiae elementari. Cave tamen ne Doctorem hipponensem incuses inscitiae linguae graecae, ubi argumentum derivat ex verbis « creavit omnia *simul* » (*Eccli.*, XVIII, 1) graece κοινῇ, quam vocem recentiores et hodierni solent interpretari *communiter*, id est sine exceptione. Hoc cavendum quia, quae est Augustini interpretatio, admissa fuit ab Origene, S. Athanasio et S. Gregorio Nysseno, quibus lingua graeca erat maxime familiaris. Hoc solum hic opportune notandum videtur in sententia S. Augustini caput 2 Geneseos non esse partialem recapitulationem capitis 1[1]. Ea quae in hoc capite singulis diebus facta a Deo narrantur, iam facta sunt in radice et causaliter, cum dicitur Deus in principio creasse caelum et terram. Hexaemeron non est ergo nisi distincta propositio eorum, quae iam facta sunt quasi primordialiter, cum materiae elementari Deus concreavit rationes causales omnium rerum. Sex primi dies mosaici non sunt ergo reales, sed ficti seu ideales. Caput 2 narrat plenam formationem creaturarum quae in capite 1° nonnisi causaliter seu in radice creatae fuerunt.

Postquam vidimus quomodo S. Augustinus adductus fuerit ad statuendas rationes causales seu seminales omnium rerum creatarum, iam inquirendum est quasnam partes hae rationes causales in eius sententia habuerint post primam creationem in rerum conditarum evolutione. De hac quaestione minime una est omnium sententia. Alii enim existimant S. Augustinum posuisse principia e quibus logice fluit evolutionismus biológicus universalis, quod alii negant de formatione corporis primi hominis, alii etiam de animalibus. Alii contra prorsus negant principia a S. Doctore posita logice ducere ad evolutionismum. Quae cum ita sint, promiseram huius periodici Moderatori disquisitionem de genuino sensu

Curet quoque ostendere quomodo utrumque sit verum, quod contrarium videri potest, et Deum in die septimo ab omnibus operibus suis requievisse, quod Geneseos liber dicit (*Gen.*, II, 2), et usque nunc eum operari, quod Dominus dicit » (*Ioan.*, V, 17). (*De Gen. ad litt.*, VII, c. 28, 41). Paulo inferius modestissime addit: « Si possunt haec melius intellegi, non solum non resisto, verum etiam faveo » (*ibid.*, 42).

doctrinae Hipponensis circa partes quas habuerunt rationes seminales Augustinianae in specierum effectione, utrum nempe hae prodierint ex rationibus seminalibus modo naturali, id est per vim his insitam, cui Deus affuit tantummodo concursu suo ordinario, quem omnibus rebus perpetuo praestat; an contra praedictis rationibus opus fuerit speciali Dei interventu ut evolverentur in species, quarum primordia erant. Diligenter examinatis locis, qui ad quaestionem propositam pertinent, iam in eo eram ut disquisitionem stylo exarandam aggrederer, cum inopinato ex longinqua America affertur nuntius R. P. Henricum Woods, S. I. professorem in Universitate Santae Clarae in California de eadem quaestione disputationem edidisse. Quam cum perlegissem, intellexi nihil mihi reliquum esse quam ut lectores « Gregoriani » adhortarer ut eam diligenter legerent, si forte illis nondum innotuisset.

Tractatus *Augustine and Evolution* duodecim capita complectitur, quorum quinque priora sunt velut introductio viam sternens ad ipsam argumentationem, quae quinque capitibus evolvitur. Quibus succedit caput undecimum de doctrina Augustini in libris *De Trinitate* et duodecimum de sententia S. Thomae circa *rationes seminales.*

In primo capite quod inscribitur « Status quaestionis », auctor provide notat nullatenus necessarium esse ut Doctor hipponensis formaliter amplexus sit evolutionismum biologicum ad hoc ut pro eiusdem patrono legitime haberi possit; sed omnino sufficere ut apud ipsum deprehendantur principia e quibus systema evolutionismi logice possit derivari. In antecessum tamen animadvertere expedit S. Augustinum, cum tractaret de formatione corporis Adami, disertissimis verbis pluries exclusisse ab illa quamcumque formam evolutionismi. Locos subicere iuvat:

« Tunc factus est homo masculus et femina... non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius ».

« Adam... non ex parentibus natus est, sed factus ex terra ».

« Quemadmodum creditur factus Adam sine ullo progressu incrementorum virili aetate ».

« Primus homo, quem non ex parentibus nasci, qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat ».

« Non aliter Adam factus est, cum de limo formatus est, sicut est credibilius, iam perfectae virilitatis » [1].

Textibus allatis addere oporteret plures locos in quibus Augustinus affirmat corpus Adami fuisse a Deo effectum e limo terrae, quod, ex citatis textimoniis, claret accipiendum esse de immediata eiusdem origine ex limo, ac proinde continet hoc assertum exclusionem tacitam evolutionismi circa corpus Adami.

Hisce praemissis cuinam verosimile videbitur S. Augustinum, acuti ingenii virum, qui tot annos in elimando opere *De Genesi ad litteram* consumpsit, in illo tam aperte repudiare evolutionismum, saltem circa corpus Adami, eundemque nihilominus in eodem opere principia statuisse, quae logice ducunt ad evolutionismum eumque universalem? Nonne *a priori* prudenter existimari potest omnia argumenta, quae ex tanto Doctore ad stabiliendum evolutionismum afferuntur, non posse esse nisi verborum fucum et argumenta fallacia? Nonne *a priori probabilissime* exspectandum est ut apud Hipponensem inveniantur potius effata, quae repugnent principiis evolutionismi, quem tam diserte exclusit tractans de corpore Adami?

Priusquam ulterius pergamus, admonendus est lector R. P. Woods in suo opere nullatenus considerare evolutionismum quatenus firmatur aut infirmatur reliquiis palaeontologicis hactenus repertis, nec quatenus relationem habet cum Sacra Scriptura; sed hoc solummodo inquirit num S. Augustinus talia statuerit principia e quibus logice flueret doctrina evolutionismi biologici. Quod si negandum videbitur, hoc solum consequens erit Doctorem hipponensem iam non posse appellari in patrocinium evolutionismi.

Exposito statu quaestionis, auctor in gratiam eorum, qui in operibus S. Augustini minus versati sunt, quattuor capitibus tractat de obiecto et doctrina librorum XII *De Genesi ad litteram*, de mente Augustini, de materia prima, de tempore et aeternitate.

[1] *Ibid.*, c. 6, 10; c. 13, 23; c. 14, 25; c. 15, 26; c. 18, 29. In hoc ultimo loco incisum « sicut est credibilius » refertur vi contextus prioris non ad verba praecedentia, sed ad sequentia, et sensus est: credibilius est Adamum fuisse factum in perfecta virilitate quam in prima infantia. Quaeritur enim a cap. 13, 23 in quanam aetate Adamus putandus sit a Deo fuisse formatus.

Circa materiam primam, de qua Hipponensis in dicto tractatu, notandum est eam non esse aristotelicam, sed eam de qua in duobus primis versiculis Geneseos, quae in principio a Deo creata est sub formis elementaribus, cui etiam ex sententia Augustini concreatae sunt rationes seminales.

His quasi introductionis loco praemissis, auctor capite sexto breviter explicat quinque theses, quibus tota argumentatio constat, et quas totidem capitibus (VII-XI) absolvit.

Prima thesis (c. VII) a S. Augustini doctrina excludit principia evolutionismi extremi, quo asseritur viventia potuisse via naturali ortum ducere e materia anorganica. In hunc finem auctor ostendit S. Doctorem agnoscere dumtaxat duas proximas origines vitae actualis, nempe originem ex semine, vel originem sine semine per creationem elementorum quibus concreatae fuerunt rationes seminales. Quod patet ex plurimis locis S. Doctoris. Agens de peccato Adami haec scribit: « Frustra peccatum eius, seu recte factum requiritur, cum adhuc in rebus simul creatis causaliter conditus, nec vita propria iam vivebat, nec in parentibus erat sic viventibus. In illa enim prima conditione mundi, cum Deus omnia simul creavit, homo factus est qui esset futurus, ratio creandi hominis, non actio creati » [1].

Iam vero in doctrina Augustini rationes seminales, quae locum tenent seminis in effectione primorum individuorum cuiusque speciei, ita sunt in praesenti rerum ordine necessariae, ut, exceptis elementis, iam nihil sine illis a non esse ad esse transire possit. Ac proinde Deus nullam naturam condidit, cuius ratio seminalis non fuerit prius concreata elementis in prima creatione. Haec conclusio derivatur ex hoc loco:

« Si aliquam creaturam sic eum nunc instituere putaverimus, ut genus eius primae illi suae conditioni non inseruerit, aperte contradicimus dicenti Scripturae, quod consummaverit omnia opera sua in die sexto (*Gen.*, II, 2). Secundum illa enim genera rerum, quae

[1] *Ibid.*, c. 9, 16. — Ultimae sententiae sensus est: Deum in prima creatione condidisse rationem causalem hominis futuri, non vero eius actionem bonam aut malam. Tunc enim nec in se nec in parentibus exsistebat: quare nullo modo de eius peccato tunc sermo esse poterat.

primum condidit, nova eum multa facere, quae tunc non fecit, manifestum est. Novum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummavit » [1].

Ut inspicienti lexicon latinum patet, « genus » saepe usurpatur sensu vulgari pro « specie ». Hic sensus accipiendus est in hoc loco, uti citra controversiam claret ex loco praecedente, in quo legitur: « Sic accipimus Deum requievisse ab omnibus operibus suis quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet » [2]. Iam vero ut nova sit natura sufficit ut *specie* ab aliis differat.

Rationes seminales erant ergo in doctrina Augustini quasi semina, sine quibus post primam conditionem nulla species prodire potuit.

Hinc patet res omnes primum initium habere a creatione; rationes autem seminales esse exclusive proportionatas suis speciebus. Proinde non agnovit S. Augustinus evolutionem in primorum individuorum cuiusque speciei effectione. Refragatur ergo tam evolutionismo absoluto, qui vitam naturaliter ortam tenet e materia anorganica, quam evolutionismo moderato, qui opinatur Deum pauca genera plantarum et animalium creasse, e quibus via naturali sub concursu Dei ordinario variae species processisse supponuntur.

Secunda thesi (c. VIII) demonstratur inter rationes seminales et actualem exsistentiam rerum nullam mediare intrinsecam actionem, sed tantum exstrinsecam verbi Dei. Haec propositio, quae ipsi evolutionismi fundamento opponitur pluries ab Augustino verbis aequipollentibus asseritur.

Rationes causales mundo inditas affirmat fuisse tales ut ex iis, pro placito Dei fierent res modo ordinario vel modo miraculoso. Afferamus eius conclusionis verba: « Restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint; sive ad istum quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit quod tempori congruat » [3]. Hic sane locus non est evolutioni naturali. Haec insuper manifestissime excluditur ubi agitur de formatione corporis Adami: « manifestum

[1] *Ibid.*, V, c. 20, 41.
[2] *Ibid.*, IV, c. 12, 23.
[3] *Ibid.*, VI, c. 14, 25.

est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito Creatoris, cuius voluntas rerum est necessitas »[1]. — Paulo inferius de rationibus causalibus materiae inditis eadem occasione tractans universaliter affirmat: « Istas ergo sic condidit, ut ex illis esse illud, cuius causae sunt, possit; sed non necesse sit; illas autem (= quas in sua voluntate servavit) sic abscondit, ut ex eis esse necesse sit hoc, quod ex istis fecit ut esse possit[2]. Unde luculentissime patet rationes causales *primitus* inditas materiae esse potentias passivas quibus respondet tamquam activa potentia voluntas Dei. Hic iam animadvertere iuvat quam recte Aquinas interpretatus sit Doctorem hipponensem, haec scribens: « Secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexsistere dupliciter: uno modo secundum potentiam activam et passivam: ut non solum ex materia praeexsistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexsistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, *ut scilicet de materia praeexsistenti fieri possit* a Deo; et *hoc modo* secundum Augustinum *corpus hominis* (nempe primi) *praeexsistit in operibus productis secundum causales rationes* »[3].

Hic occurrendum est difficultati cui ipse textus Augustinianus ansam praebere videtur. Agens de prima productione plantarum causaliter facta die tertia, haec habet:

« Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram, herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem... »[4].

Hic terra dicitur accepisse potentiam activam et quidem producendi creaturam alterius speciei. Nonne haec aperte collineant in evolutionismum?

[1] *Ibid.*, c. 15, 26.
[2] *Ibid.*, c. 18, 29.
[3] *S. Th.*, I, q. 91, a. 2 ad 4. — In hoc articulo quaerit S. Thomas num corpus Adami fuerit *immediate* a Deo productum. In textu allato solvitur haec obiectio: Corpus Adami poterat fieri ab aliqua creatura; praeexsistebat enim in materia secundum causales rationes.
[4] *De Gen. ad litt.*, V, c. 4, 11.

Remittendo lectorem ad responsionem a R. P. Woods exaratam, difficultatem sic breviter solvo ex verbis ipsius Augustini:

« *Tunc* (terra) ea producendi virtutem latenter accepit, qua virtute fit ut etiam nunc talia terra progignat in manifesto atque in tempore suo » [1].

Eadem est ergo virtus primitus terrae data, quae nunc plantas progignit. Iam vero *haec* non est argumentum in gratiam evolutionismi. Ergo neque *illa*.

Ut lector cautus sit in interpretando Augustino, monendus est potentiam *passivam* quam limus terrae habuit respectu corporis Adami, ut supra monstratum est, ab Hipponensi vocari *vim*. Ait enim: « Si autem (Creator) *vim* tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret, quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset.... unum autem ipsum modum quo erat facturus in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit; manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum, ... » [2].

Nec cuiquam mirum videri debet S. Augustinum usurpasse vocabulum *vis* ad designandam potentiam passivam; nam similiter S. Thomas virtutes vocat omnes potentias activas et passivas, quae nunc exsistunt. Cfr. I, q. 115, a 2 c.

Iuxta exposita necesse est dicere *virtutem terrae datam progignendi plantas* esse intelligendam de *possibilitate* ut ex ea progignerentur, ni velimus Augustinum contra ipsum interpretari. Haec autem possibilitas conferebatur per insertionem rationum causalium. Sed hae rationes ex doctrina Augustini proportionatae esse debent speciei cuius sunt quasi semina. Ergo hic nihil prorsus habetur quod evolutionismum sapiat.

Etiam si probaretur virtutem terrae datam fuisse potentiam *activam*, nihil inde haberetur pro evolutionismo Augustiniano, nisi simul invicte demonstraretur illam virtutem fuisse talem ut ex ea prodirent plantae per multas specierum mutationes [3]. Nullus

[1] *Ibid.*, VIII, c. 3, 6.

[2] *Ibid.*, VI, c. 15, 26.

[3] Idem prae oculis habendum est cum legitur apud S. Gregorium Nyssenum: « Scriptum est enim: « *Terra autem erat invisibilis et incomposita* (*Gen.*, I, 2); ut planum fieret, omnia quidem fuisse potestate (δυνάμει) in primo

enim est evolutionismus cum frumentum gignitur e grano frumenti, adesset autem si ex eodem grano planta alterius speciei oriretur.

Tertia thesi ostenditur species rerum, quas cognoscebat Augustinus, ex eiusdem sententia, tales fuisse ab initio, minime vero fuisse efformatas longa evolutione. Haec propositio ex S. Doctoris dictis satis aperte colligitur, ut etiam ex hoc capite non inter patronos evolutionismi, sed inter eiusdem adversarios adscribi debeat. Sane non affirmatur Hipponensem existimasse non alias fuisse creatas species praeter eas, quae ipsi innotuerant. Hoc ipse diserte excludit [1]. Insuper notandum est Augustinum uti sermone vulgari, omissa distinctione inter speciem eiusque permanentem varietatem.

Porro ait mundum, cum Deus creavit omnia simul, habuisse *seminaliter* non solum corpora caelestia, et terram et abyssos, verum « etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras *ita* exorirentur, *quomodo* nobis iam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur » [2]. Unde, sequitur in sententia Augustini primas species iam initio fuisse tales quales eas suo tempore oculis cernebat. Locus citatus aeque valet de animalibus et de plantis. Loquens de origine corporis Adami, postquam egit de formatione plantarum, quaerit utrum ipse primitus conditus sit a Deo « *ista iam specie* qua in sua natura vivit, et agit sive bonum sive malum? an et ipse in occulto sicut fenum agri antequam exortum est... ». Quaerit nempe utrum, quemadmodum fenum agri, ita Adam prius factus sit in ratione causali, an potius in « ista iam specie qua in sua natura vivit » [3]. Ad solvendam quaestionem dicit: « Accipiamus ergo eum sexto ipso die in *hac* perspicua visibilique forma de

Dei ad creandum appulsu, tamquam vi quadam seminis (οἱονεὶ σπερματικῆς τινος δυνάμεως) ad mundi creationem coniecta, actu vero res singulas minime fuisse ». MG. 44, 77.

[1] *De Gen. ad litt.*, V, c. 18, 36.

[2] *Ibid.*, c. 23, 45. Incisum « per temporum moras » designat tempus quod currit post primam creationem simultanee factam. Haec duratio saepe ab Augustino vocatur *nunc*, eaque opponitur *tunc*, seu momento primae creationis.

[3] *Ibid.*, VI, c. 1, 2.

limo finctum...». Dein ostendit Adamum in opere sex dierum fuisse factum in ratione causali *tantum*.

Haec disputatio probat Augustinum cognovisse tantum duas hypotheses. Vel homo factus est in ratione causali primum, vel ab initio « *in hac perspicua visibilique forma* » [1]. Nihil hic quod longae evolutioni patrocinetur, immo hoc dilemmate excluditur.

Idem existimavit bestias agri et volatilia caeli fuisse ab initio qualia ea videbat. « Iam terra produxerat omnes bestias agri sexto die, et aqua omnia volatilia caeli quinto die. Aliter ergo *tunc*, id est potentialiter atque causaliter, sicut illi operi competebat, quo creavit omnia simul, a quibus in die septimo requievit: aliter autem *nunc*, sicut *ea videmus*, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur » [2]. Hoc loco per « aliter *nunc* » designatur totum tempus quod incipit a formatione creaturarum in suis naturis integris. Quod clare patet loco sequenti ubi agitur de formatione Adami et Evae: « Aliter ergo *tunc* ambo, et *nunc* aliter ambo: *tunc* scilicet secundum potentiam per verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul... *nunc* autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur, et oportebat tempore suo fieri Adam de limo terrae, eiusque mulierem ex viri latere [3].

S. Augustinum censuisse primos homines non fuisse diversae speciei, luce clarius apparet ex hoc loco: « *Tunc* autem factus est homo et masculus et femina: ergo et *tunc* et *postea*... nec alii *postea*, sed IIDEM IPSI aliter *tunc*, aliter *postea*. Quaeret ex me quomodo. Respondebo: *Postea* visibiliter, *sicut species humanae constitutionis nota est nobis*... Quaeret: *tunc* quomodo? Respondebo: Invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta » [4].

Quarta thesi evolutionismus a Doctore hipponensi removetur hac consideratione, quod ipse novit tantum duplicem actionem Dei respectu creaturarum, nempe creationem et administrationem. Hinc exsulat omnis notio evolutionismi.

[1] *Ibid.*, c. 2, 3.
[2] *Ibid.*, c. 5, 7.
[3] *Ibid.*, c. 5, 8.
[4] *Ibid.*, c. 6, 10.

Ex dicta distinctione fieri tamen posset sequens obiectio. Secundum S. Augustinum creatio finitur cum opere sex dierum; in hoc autem conditae sunt *tantummodo* rationes causales rerum. Postea iam non habetur nisi administratio, quae constat conservatione et concursu Dei. Ergo iam ante tempus administrationis necesse est creaturas prodiisse ex rationibus causalibus cum naturis integris, et sic apparet in doctrina Augustini locum esse evolutioni.

Respondendum est apud Augustinum effectionem primorum individuorum adnumerari operibus administrationis, ut ipse disertis verbis confirmat pluribus in locis, quorum unum affero: « non est dubium hoc, quod homo de limo terrae finctus est, eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sint, pertinere, quibus perfectis requievit Deus; sed ad eam operationem, quae fit iam per volumina saeculorum, qua usque nunc operatur » [1]. Uti patet obiectio oritur ex eo quod aliquis administrationem aliter intelligit atque Augustinus.

Eandem divisionem admittit S. Thomas interpretans Augustinum. Ait enim: « in illis primis diebus (Hexaemeri) condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter; a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum. — Quamvis secundum alios dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem » [2].

Ex praemissis patet divisionem Augustini inter creationem et administrationem non implicare evolutionismum, si haec verba accipiuntur eo sensu, quem Hipponensis illis attribuit. Insuper per se claret efformationem primorum individuorum non esse proprie creationem, si haec iam praeexsistebant aliquo modo in suis rationibus causalibus.

[1] *Ibid.*, c. 3, 4.
[2] *S. Th.*, I, q. LIX, a. 2 c.

Quinta thesi excluditur suspicio evolutionismi a libris Augustinianis *De Trinitate*, in quibus videri posset validissimum haberi argumentum pro parte opposita.

Praenotandum est libros *De Trinitate*, qui quindecim annis scripti sunt per idem fere tempus fuisse elaboratos, cum S. Augustinus elimabat duodecim libros *De Genesi ad litteram*. De his enim ipse notat in *Retractationibus:* « Hos sane libros posterius coepi, sed prius terminavi quam libros *De Trinitate* »[1]. Hoc opus censuerunt editores Mauristae fuisse scriptum annis fere 400-416, illud vero annis fere 401-415. Mirum foret in opere paulo posterius terminato reperiri posse aliquid dissonans ab illo quod eodem tempore per tot annos elimatum est. Haec a priori. Re inspecta patet in capite obiecto inveniri confirmationem doctrinae traditae in libris *De Genesi ad litteram*. In libris enim *De Trinitate* tractans de miraculis, S. Doctor ad explicanda prodigia per artes magicas effecta recurrit ad semina quaedam occulta, quae nota sunt etiam malis angelis, quibusque proinde, permittente Deo, naturaliter uti possunt. Ait enim: « Omnium quippe rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde iubente Creatore produxit aqua prima natatilia et volatilia, terra autem prima sui generis germina, et prima sui generis animalia (*Gen.*, I, 20-25). Neque enim tunc in huiusmodi foetus ita producta sunt, ut in eis quae producta sunt, vis illa consumpta sit: sed plerumque desunt congruae temperamentorum occasiones, quibus erumpant, et species suas peragant... nam nisi talis aliqua vis esset in istis elementis, non plerumque nascerentur ex terra, quae ibi seminata non essent... »[2].

Huius difficultatis amplam solutionem reperiet lector in opere R. P. Wood. Ego vero hoc solum breviter notabo: Nullus evolutionista contendet tempore S. Augustini species plantarum nondum adeptas esse eam fixitatem, qualis hodie in iis cernitur. Iam vero aliquas plantas suo tempore censebat Augustinus directe enasci e

[1] *Retract.*, II, 24. ML. 32, 640.
[2] *De Trinitate*, III, c. 8, 13. ML. 42, 875.

rationibus seminalibus. Ergo fieri nequit ut putaverit plantas primitus e rationibus seminalibus enatas fuisse specie diversas ab iis quas sua aetate oriri videbat. — Idem in loco obiecto tenet Hipponensis de animalibus quibusdam, quae directe e rationibus seminalibus suo aevo enasci putabat. — Ergo S. Augustinus non magis dicendus est patrocinari evolutionismo circa originem plantarum et animalium, quam circa ortum humanae speciei.

In ultimo capite tractat auctor de S. Thoma et rationibus seminalibus, ad quod lectorem brevitatis causa remitto.

* * *

Ex disputatis liquet S. Augustinum non posse advocari in patrocinium evolutionismi etiam moderati, nisi aut accipiendo quaedam eius verba sensu diverso ab eo quem intendit; aut quosdam locos interpretando contra alios plures, qui sunt luce clariores. Haec autem quam parum sint scientifica, non est quod pluribus exsequar. Cum ergo doctrina Augustini plene considerata apertissime refragetur evolutionismo etiam moderato, sequitur eum nequaquam citari posse nisi tamquam eius adversarium.

P. Schepens S. I.

Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis

Summarium. — 1. Proponuntur rationes, quas G. v. Hertling et P. Mandonnet pro origine Parisiensi *Quaestionis de spiritualibus creaturis* protulerunt.

2. Expositis plurium codicum, praecipue codicis Balliolensis et Borcheriani, lectionibus variantibus in a. 9 ad 10 discutiuntur rationes quae aliquatenus originem indicant; *a*) rationes magis internae pro origine Parisiensi; *b*) subscriptio codicis Monacensis; *c*) lectio varians Corezia et lectio Sequana.

3. Conclusiones et ultima dubia: *a*) Huius quaestionis articuli 9 et 10 valde probabiliter Bononiae disputati sunt et quidem, ut videtur, ante Summam theologicam. *b*) Rationes dubitandi, an singuli quaestionum articuli semper ex ordine disputati sint, quo habentur in collectionibus. Exempla: Cod. Bonon. et Laudian.

Der kühne Versuch P. Mandonnets [1], die einzelnen Artikel der *Quaestiones disputatae* des Aquinaten aufs genaueste, ich möchte beinahe sagen bis auf Tag und Stunde zu datieren, hat jedenfalls den grossen Erfolg gehabt, dass nunmehr das Problem der Datierung von verschiedenen Seiten in Angriff genommen wurde. Wenn jeder, der sich für diese wohl reifsten und bedeutendsten Werke des Heiligen interessiert, sein Scherflein beiträgt, besteht gute Aussicht, dass wir in nicht zu ferner Zukunft dieses für ein tieferes Verständnis der Fragen so wichtige Problem lösen werden. Die vorliegende Arbeit will nur einen einzigen Schritt weiterführen, indem sie zur Lösung eines Teilproblems einiges neue Material liefert.

Es handelt sich um die Datierung der *Quaestio disputata De creaturis spiritualibus*. Den ersten Anstoss zur Aufnahme der Frage bot ein vor nunmehr vierzig Jahren erschienener Aufsatz Georgs von Hertling [2]. Auf Grund einer Stelle aus dem neunten Artikel

[1] *Chronologie des Questions Disputées de Saint Thomas d'Aquin:* « Rev. Thomiste », 23 (1918), 266-287, 341-371.

[2] *Wo und wann verfasste Thomas von Aquin die Schrift De spiritualibus creaturis:* « Histor. Jahrb. », 5 (1884), 143 ff. Der Artikel ist neu abge

der Quaestio, in dem Thomas in sehr auffälliger Weise von dem fluvius Sequana [1] spricht, verlegte Hertling die Frage in die zweite Pariser Lehrzeit (1269-1272). P. Mandonnet [2] schloss sich der Auffassung Hertlings an. Da erschien M. Grabmann mit einer jener handschriftlichen Notizen, die so gern all unsere Hypothesen bedrohen oder gar über den Haufen werfen [3]. In Cod. lat. 3827 der Münchener Staatsbibliothek werden die Fragen *De spiritualibus creaturis* von einer Hand des dreizehnten Jahrhunderts nach Italien verlegt. Grabmann wird von A. Birkenmajer [4], kräftig unterstützt. Dieser ersetzt die allzu kühne Hypothese Mandonnets durch eine neue, die der Wahrheit jedenfalls näher kommt, aber gleichwohl, bis heute wenigstens, noch nicht volle Sicherheit gewährt. Mandonnet [5] setzte sich temperamentvoll zur Wehr. Er übt Kritik an dem Wortlaut und Wert der Münchener Notiz, wobei er betont, dass die Quaestio offenbar ein Glied bilde in der Reihe von Auseinandersetzungen, die Thomas während seines letzten Pariser Aufenthalts mit dem Averroismus und Augustinismus hatte. Besonders hebt er hervor, dass die Worte über den fluvius Sequana nur in Paris gesprochen werden konnten. So steht heute die Kontroverse über die Datierung.

Wir beginnen mit dem letzten Bedenken Mandonnets, das am meisten geeignet ist, Eindruck zu erwecken, und fragen, ob die Hss uns hier einen Schritt weiterführen. Alsdann betrachten wir die

druckt bei J. A. Endres, *Georg Freiherr von Hertling*, « Historische Beiträge zur Philosophie », Kempten und München, 1914, 16-19.

[1] *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 9: Ad decimum dicendum, quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius licet sit alia aqua defluens, ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eandem habitationem vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in 3. Polit.

[2] *Chronologie*, « Rev. Thom. » 23, 284 f.

[3] *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* in : *S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1923, 109. *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg, 1919, 21 f.

[4] *Kleinere Thomasfragen*: « Philos. Jahrbuch. » 34 (1921), 31-49.

[5] « Bulletin Thomiste » 1 (1924), 58-61.

übrigen geltend gemachten Momente. Vielleicht ist es so möglich, einige neue Anhaltspunkte für die Datierung dieser Schrift und der verwandten *Quaestio de anima* zu gewinnen.

Bereits Hertling fühlte das durchaus berechtigte Bedürfnis, das Zeugnis der Drucke durch die Aussage der Hss zu bestätigen. Es fand sich denn auch, dass Cod. lat. 22232 (saec. 13-14) der Münchener Staatsbibliothek an der betreffenden Stelle das Wort Seneca las, welches offenbar aus Secana verderbt war. Zwei Hss des 15. Jahrhunderts in der gleichen Bibliothek boten eine gewisse Bestätigung. So bestand zum mindestens eine gute Präsumption für die Richtigkeit der Lesart. Im vergangenen Herbst führten andere Arbeiten mich in die für die Geschichte der Scholastik so wichtigen Bibliotheken Oxfords. Beim Durchsehen der *Quaestiones disputatae* des hl. Thomas achtete ich auch auf diesen Punkt. In der Bodleiana kam nur Cod. Bodleianus 214 [Sum. Cat. 2048] [membr. ff. V + 180, 35 × 23, 5 cm (2 col.) saec. 13-14] in Betracht, der aus der Bibliothek des Erzbischofs Robert von Winchelsea (1293-1313) in den Besitz von Christ Church zu Canterbury überging. Die Hs welche ff. 106ʳ-131ʳ die « *Questiones de spiritualibus creaturis edite a fratre Thoma de Aquino ordinis fratrum predicatorum* » enthält, liest f. 125ᵛ das gewohnte « fluvius Secana ». Als ich später die Hss der zwar nicht umfangreichen, aber an wertvollen Stücken um so reicheren Bibliothek des Balliol College untersuchte [1], nahm ich auch Cod. 47 [membr. ff. 263, 35, 5 × 23, 5 cm (2 col.) saec. 13-14] in die Hand. Der Cod., welcher im allgemeinen das in Paris und Oxford übliche Gepräge aufweist, scheint mir hie und da italienische Einflüsse empfangen zu haben [2]. Nach den Fragen

[1] Für das ausserordentliche Entgegenkommen, welches mir trotz der Ferienzeit ein mehrwöchentliches Arbeiten in der Bibliothek ermöglichte, sei dem Bibliothekar Mr Pickard-Cambridge und seinem Stellvertreter Mr Doyan auch an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen.

[2] Besonders hebe ich die eigentümliche, stark gerundete und etwas verschnörkelte Form der grossen Buchstaben E, J, O, Q, T hervor, die mir bisher nur in italienischen Hss begegnet ist. Auch das offene *a* hat sich vielfach erhalten, während nach meiner bisherigen Erfahrung gerade England der Ort ist, an dem der obere Bogen zuerst die Tendenz zur Schliessung zeigt. Nichtsdestoweniger möchte ich die Hs nicht einfachhin als italienischen Ursprungs bezeichnen.

De potentia, De malo folgen ff. 181r-197v die « *Questio de spiritualibus creaturis* », welche f. 197v endet: Expliciunt questiones fratris Thome de spiritualibus creaturis. Es schliessen sich noch an die « *Questiones de virtutibus* » und die « *Questio de anima* ». Zu meinem Staunen lese ich nun hier f. 194r an der fraglichen Stelle a. 9: Ad 10 dicendum, quod sicut fluvius Renus... Als guter Patriot hätte ich mich nun freuen müssen, dass der deutsche Rhein, an dessen Ufern Thomas seine erste theologische Ausbildung erhielt [1], wenigstens in einer Abschrift seines Werkes genannt wird. Indessen Patriotismus ist in der Wissenschaft gewöhnlich verhängnisvoll. So zog ich es vor, mich an den Reno ohne h zu erinnern, dessen im Sommer fast wasserloses Flussbett ich in Bologna oft genug gesehen hatte. In *dieser* Hs war also zweifellos eine Anspielung auf Bologna gegeben.

Mit dieser Entdeckung war der Antrieb zu weiterem Nachforschen gegeben. Cod. Balliol 49 [membr. ff. 322, 37, 5 × 25 cm (2 col.) saec. 13-14], der aus England stammt, enthält an sechster Stelle nach *De veritate, De potencia, De malo, De virtutibus in communi* auf ff. 310r-321v *De spiritualibus creaturis*. Aber hier steht wieder f. 319v das gewohnte Secana. Nach Rom zurückgekehrt untersuchte ich die Vatikanischen Hss auf die fragliche Stelle hin. Das Ergebnis ist folgendes: Vat. lat. 786 (saec. 14 in.) f. 273r Secana; Urbin. lat. 136 (saec. 15) f. 145r Secana; Ottobon. lat. 212 (saec. 13-14) f. 191v Secana; Borghes. 120 (saec. 14) f. 106r Secana. Es ist also Secana die bei weitem überwiegende Lesart. Nur *eine* Hs bot eine neue Ueberraschung.

[1] Thomas kam spätestens 1245 nach Köln. Dies steht m. E. durch das Zeugnis seiner Nichte Catharina im Heiligsprechungsprozess, durch Tholomeus von Lucca, Thomas von Cantimpré und in etwa auch durch Heinrich von Herford unwiderleglich fest. Ob er mit Albert nach Paris übersiedelte, ist zum mindesten recht fraglich. Ein altes Zeugnis hierfür existiert nicht, ja Tholomeus da Lucca, wenigstens in der gewöhnlichen Ueberlieferung, und eine alte Kölner Tradition sprechen viel eher dagegen. Aus der Verordnung des päpstlichen Legaten von 1215 [Denifle-Chatelain, *Chartul.* 1 (Paris 1889) 79 n. 20] lässt sich ebenfalls nichts ableiten, da nicht gesagt wird, ob die Zeit der Vorbereitung ganz oder zum Teil in Paris zugebracht werden musste und da sicher Ausnahmen vorkamen. Vgl. F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg 1920, 62-81.

Cod. Borghes. 15 [membr. ff. II + 193, 29, 3 × 21, 3 cm (2 col.) saec. 13-14] enthält zuerst 11 Quodlibeta des Aquinaten nebst dem Quodlibet Peckhams, dann folgen die Quaestionen *De virtutibus in communi*, *De unione verbi incarnati*, der Kommentar zu Boethius *De trinitate* [1], ein kleines Stück von *De ente et essentia* und darauf ff. 145ʳ-164ᵛ die *Quaestio de spiritualibus creaturis*, der endlich noch ff. 165ʳ-193ʳ die *Quaestio de anima* sich anschliesst. In der Frage *De spiritualibus creaturis* nun lesen wir « fluvius Corezia ». Was hat dies zu bedeuten? Andrée's Handatlas lehrte bald, dass der einzige Fluss, welcher in Betracht kommt, die Corrèze ist, ein Flüsschen des südlichen Frankreichs, das sich in die Vézère ergiesst und indirekt in die Dordogne.

Zur weiteren Information wandte ich mich an Herrn Bibliothekar Ph. Schmidt in Basel, um von ihm zu erfahren, wie die Stelle in den früher von mir eingesehenen Codd. B. III 8 (saec. 13-14) und F. I 33 (saec. 14 in. in dem uns interessiernden Teil) der Basler Universitätsbibliothek laute. Ich erhielt alsbald die gütige Mitteilung, dass in der ersten Hs Secana stehe, während F. I 33 nur sicut fluvius habe. Cod. 58 der Seminarbibliothek zu Pisa (saec. 13) hat nach einer Mitteilung, die ich der Güte des Herrn Rektor Msgr. Modena verdanke, die gewöhnliche Lesart Secana.

Dies ist das mir zu Gebote stehende Material. Bevor wir nun auf die Diskussion der Frage näher eingehen, wird es erlaubt sein, unmittelbar eine Folgerung zu ziehen: Die Autorität der Lesart Secana ist einstweilen so schwer erschüttert, dass wir aus ihr *allein* für den Entstehungsort nichts schliessen dürfen. Gegen diese Folgerung kann man nicht einwenden, dass doch die grosse Mehrzahl der Hss Secana habe. Einen solchen Einwand dürfte man erst dann erheben, wenn man wüsste, dass es sich um von einander unabhängige Hss handle. Darüber wissen wir aber vorläufig gar nichts.

Untersuchen wir also zunächst, ob den übrigen für Paris vorgebrachten Gründen Beweiskraft zukommt. Mandonnet glaubt, der Pariser Ursprung der Frage werde schon dadurch offenbar, dass Siger von Brabant in seiner Schrift *De anima intellectiva* offen-

[1] Msgr. Dr. A. Pelzer machte mich gütig darauf aufmerksam, dass dies anonyme Stück nichts anderes als dieser Kommentar des Aquinaten sei.

kundig auf *De spiritualibus creaturis* anspiele. Ich muss gestehen, dass ich nicht verstehen kann, wie dieser Zitation für die Entscheidung unserer Frage irgendwelche Bedeutung zukommen soll. Konnte denn eine in Italien entstandene Schrift nicht auch in Paris bekannt sein? Oder waren etwa der erste Teil der *Summa*, die *Summa contra gentiles, De potentia,* die italienischen *Quodlibeta* zu jener Zeit in Paris unbekannte Grössen?

Aber Thomas disputiert in der Quaestio gegen Averroismus und Augustinismus, in Italien aber wäre eine solche Disputation ohne Obiekt. Es ist richtig, dass die Wogen des Kampfes in Paris am höchsten gingen. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass nicht auch anderswo diese Fragen disputiert werden konnten. Thomas lebte in seiner Zeit und in den Problemen seiner Zeit. Die Gefahr des Averroismus aber war unmittelbar durch das überall mit grossem Eifer betriebene Studium des Averroes gegeben, und Theologen der älteren, augustinischen Richtung gab es nicht nur in Paris. Doch ganz abgesehen von diesen mehr algemeinen Erwägungen wissen wir, dass um die Zeit ihres italienischen Aufenthaltes sowohl Albert der Grosse als Thomas ähnliche Gegenstände behandelten. Albert hielt an der Kurie eine grosse Disputation gegen die Einheit des Intellekts, also gerade über jene Frage, mit der Thomas sich in unserem Fall beschäftigt. Thomas handelt im zehnten Quodlibet über die Probleme: *Utrum anima sit sua potentia, Utrum anima rationalis sit corruptibilis, Utrum anima, quidquid intelligit, intelligat in prima veritate* [1]. *De potentia*, q. 3, a. 17 erörtert er die Frage: *Utrum mundus semper fuerit.* Während der italienischen Lehrzeit schrieb er die *Summa contra gentiles, De aeternitate mundi* [2], Werke, in denen die Probleme des Averroismus ausführlich zu Sprache kommen. Dieser Hinweis auf die behandelten Probleme führt uns also keinen Schritt weiter, zumal sich m. E. in der ganzen Quaestio nichts findet, aus dem

[1] *Quodl. 10* a. 5, 6, 7.

[2] Ich glaube früher bewiesen zu haben, dass *De aeternitate mundi* der Lehrentwicklung nach vor dem *Quodlibet 9* und vor der *Summa theologiae* einzureihen ist. Zudem besitzen wir das positive Zeugnis des Aquinaten selbst in seiner *Concordantia* « Pertransibunt plurimi ». Vgl. F. Pelster, *De concordantia dictorum Thomae:* « Gregorianum » 4 (1923) 91.

man auf einen unmittelbar ins Auge gefassten, persönlichen Gegner schliessen könnte. Die Disputation bewegt sich ganz in den heiteren Höhen akademischer Erörterung.

Wenn aber diese Erwägungen zu Recht bestehen, dann haben wir keinen einzigen Grund, die Quaestio gerade nach Paris zu verlegen. Ja wir können sogar behaupten, es bestehe ein gewisses Präjudiz gegen Paris. Es birgt doch wenigstens eine gewisse Schwierigkeit in sich, dass Thomas kurz hintereinander zweimal am gleichen Orte dieselben Probleme behandelt haben soll [1].

Hiermit dürfte der Weg frei sein für eine nochmalige Betrachtung des von Grabmann gefundenen Zeugnisses der Münchener Hs Mandonnet zweifelt daran, ob die Ueberschrift irgend etwas über die Entstehung der Quaestio aussage. Der Satz sei unkorrekt, der Schreiber hätte, falls er die Frage *De spiritualibus creaturis* bezeichnen wollte, sagen müssen: *Incipiunt questiones de spiritualibus creaturis.* Sehen wir zu. Der Tatbestand ist kurz folgender: Cod. lat. 3827 [membr. ff. V + 137, 33, 2 × 22, 8 cm (2 col.) saec. 13 ex.] der aus der Augsburger Kathedralbibliothek stammt, aber von englischer Hand geschrieben scheint, enthält nach den *Quaestiones de potentia,* der *Quaestio de anima* und einem Bruchstück der *Quaestio de virtutibus in communi* auf ff. 115ᵛ-134ᵛ *De spiritualibus creaturis.* Unten auf f. 115ᵛ ist nun von der Hand des Schreibers der Quaestio vermerkt: *Hic incipiunt questiones fratris Thome de Aquino disputate in Ytalia.* Eine andere nicht viel spätere Hand fügte hinzu: *De spiritualibus creaturis* [2]. Durch diesen Zusatz ist der Satz als Ganzes genommen allerdings unkorrekt, wie Mandonnet hervorhebt, aber der Zusatz ist auch völlig belanglos. Wenn der Schreiber selbst anmerkt: Hic incipiunt Questiones... disputate in Ytalia, so ist jedem Leser evident, dass nach des Schreibers Ansicht die nun folgenden Fragen *De spiritualibus creaturis* in Italien entstanden sind. Der spätere Zusatz trägt gar nichts zum Verständnis bei. Wir haben also ein eindeutiges, altes Zeugnis dafür, dass Italien die Heimat unserer Fragen

[1] Bei verschiedenen Fragen der Disputation *De anima* liegt es m. E. näher, an Paris zu denken.

[2] Herr Prof. Grabmann hatte die Güte, die Hs noch einmal einzusehen und meine früheren Aufzeichnungen zu bestätigen.

ist. Und solch alte handschriftliche Zeugnisse sind zwar nicht unfehlbar, aber sie verdienen alle Beachtung. Solange nicht positive Gründe dagegen sprechen, dürfen wir ihnen mit dem Bewusstsein Folge geben, dass sie uns recht wahrscheinlich der Wahrheit nahe gebracht haben. So ist es auch in diesem Fall, vorausgesetzt, dass sich für die Lesarten Corezia und Secana eine genügende Erklärung finden sollte.

Beginnen wir mit Corezia. Nach dem uralten Bengelschen Grundsatz « Lectio difficilior praestat » wäre man geneigt, gerade dieser Lesart den Vorrang einzuräumen. Allein in unserem Fall ist die Lesart nicht nur difficilior, sie ist impossibilis. Denn wie sollte Thomas an den Ufern der Corèze eine Disputatio halten? Es gab dort weder eine Universität noch eine Kathedralschule, nur einen erst eben (1264) gegründeten Dominikanerkonvent zu Brives [1]. Thomas aber war Magister zu Paris, nicht Lektor in Brives. Die Anspielung aber zu Paris auf dieses Flüsschen, das wahrscheinlich dem weitaus grössten Bruchteil der Zuhörer völlig unbekannt war, erscheint gänzlich unbegründet.

Es ist nun auch gelungen, dem Ursprung des Cod. 15 Vat. Borghes. auf die Spur zu kommen und damit eine einfache Erklärung der Lesart zu bieten. In den *Libri introitus et exitus camerae apostolicae* aus der Zeit Johannes XXII lesen wir, dass am 12. April 1317 dem Dominikaner Guillelmus Duranti, Lektor im Konvent zu Bordeaux, eine grössere Summe ausgezahlt wird für Bücher, die er für die päpstliche Bibliothek erworben hatte [2]. Zu diesen gehörten — ich zähle sie der Reihe nach auf — Item pro expositione eiusdem [Thome] super Boecium de trinitate. Item questiones eiusdem de anima. Item de virtutibus in communi eiusdem. De correctione fraterna eiusdem. Item de virtutibus cardinalibus eiusdem. Item de unione verbi incarnati eiusdem. Item de spiritualibus creaturis eiusdem. Item questiones de anima coniuncta et separata fratris Bernardi de Trilia ordinis predicatorum cum quibusdam questionibus eiusdem. Item pro primo et

[1] Vgl. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs.* Toulouse 1884, 251.

[2] F. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis,* 1 (1890), 145.

secundo fratris Thome super sententias. Item quolibet XI fratris Thome. Diese Schriften nun mit Ausnahme des Sentenzenkommentars und der Fragen des Trilia, welche letztere in Cod. Vat. Borghes. 165 enthalten sein dürften [1], sind. m. E. sehr wahrscheinlich mit dem Cod. Borghes. 15 identisch. Die Gründe für diese Annahme sind folgende: Erstens die elf Quodlibet ff. 1r-86r bilden auch in der jetzigen Hs. einen gesonderten Teil mit eigener Schrift und einer alten Numerierung, die beim späteren Umbinden zum Teil verloren ging. Das Gleiche gilt von De virtutibus ff. 87r-117r. Zweitens im Register folgt auf die *Quaestio de virtutibus* sofort *De correctione fraterna.* Dies ist völlig gegen die Anordnung dieser Fragen, wie wir sie in den alten Hss antreffen. Dort nämlich folgt auf *De virtutibus in communi* stets *De caritate.* Die Erklärung für diese auffallende Tatsache liegt darin, dass hier wie auch in anderen Hss *De caritate* nicht eine selbständige Quaestio bildet, sondern als vierzehnter Artikel der *Quaestio de virtutibus in communi* gezählt wird [2]. Drittens in der Hs folgt ebenso wie im Verzeichnis *De unione verbi incarnati* und zwar bildet es mit den vorhergehenden Fragen ein Ganzes [3]. Viertens der Kommentar zu Boethius, der sonst gar nicht in dieser Umgebung angetroffen wird, findet sich im Verzeichnis und in der Hs. Da er auf ff. 119r-143v gerade zwei Lagen einnimmt, so ist es durchaus möglich, dass er ursprünglich für sich existierte, wie dies nach dem Verzeichnis der Fall sein muss. All diese Gründe dürften es zum mindesten recht wahrscheinlich machen, dass Cod. Borghes. 15 die im Verzeichnis angeführten Schriften wirklich enthält [4].

[1] Cod. 165 gehört völlig dem gleichen Typus wie Cod. 15 an. Vgl. G. André, *Les Quodlibeta de Bernard de Trilia*: « Gregorianum », 2 (1921), 233 f.

[2] In einem Artikel der « Archives de Philosophie », welcher demnächst erscheint, handle ich ausführlich darüber, welche Fragen unter *De virtutibus in communi* in alter Zeit zusammengefasst wurde.

[3] Auf diese Tatsache hat bereits M. Grabmann [*Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae* in: *S. Tommaso d'Aquino* 1923, 112] hingewiesen. Die Folgerungen die sich aus dieser und vielen anderen Beobachtungen für die Datierung von *De unione verbi incarnati* ergeben, sind in dem genannten Artikel der « Archives » enthalten.

[4] Ich behaupte nicht, dass für *De anima* und *De spiritualibus creaturis* volle Sicherheit besteht. Obgleich *De anima* auf einem neuen Blatt be-

Damit ist aber eine sehr einfache Erklärung der an und für sich unmöglichen Lesart geboten. Wilhelm Duranti war Lektor zu Bordeaux. Die Corèze gehört aber zum Flussgebiet der Dordogne. Brives an der Corèze besass einen Konvent der Toulouser Provinz, deren Mitglied Duranti war. Was ist da natürlicher als dass ein Schreiber im Konvent zu Brives oder ein solcher, dessen Wiege an den Ufern der Corèze stand, seinem Flüsschen zu einer etwas unverdienten Berühmtheit verhelfen wollte und deshalb den Namen, welchen er in seinem Original vorfand, in den ihm trauteren verwandelte? Mit diesen Erörterungen dürfte soviel erreicht sein, dass wir die Lesart Corèze ohne Gefahr eines Irrtums aus der Diskussion ausscheiden dürfen.

Es bleiben Renus und Secana. Dass irgendein Name ursprünglich, dass also die Lesart Cod. f. I 133 der Basler Universität an dieser Stelle verderbt ist, scheint wohl sicher; der Zusammenhang erfordert beinahe notwendig einen Namen — Wen sollen wir wählen? Das oben angeführte Prinzip « Lectio difficilior praestat » spricht zu Gunsten Bolognas. Dass dem Pariser Schreiber der ihm wahrscheinlich gänzlich unbekannte Renus, hinter welchem Namen er möglicher Weise gar den deutschen Rhein vermutete, nicht so gefiel als seine Sequana, deren Wellenspiel er täglich schaute, das ist sofort verständlich. Der umgekehrte Fall eines Bologneser Schreibers ist auch möglich, liegt aber doch ferner. Die Menge der Hss

ginnt, so scheint es doch mit dem vorhergehenden *De spiritualibus creaturis* von Anfang an eine Einheit gebildet zu haben. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, dass beide Fragen im Verzeichnis besonders aufgeführt sind — das ist auch bei den Fragen *De virtutibus in communi* geschehen, die gleichfalls zusammengehören — sondern darin, dass diese beiden Fragen im Verzeichnis durch andere Schriften getrennt sind. Ich neige am meisten zu der Erklärung, dass die zuerst genannte Frage *De anima* nicht unsere Quaestio ist, sondern ein anderes Exemplar, dass aber *De spiritualibus creaturis* des Verzeichnesses sowohl *De spiritualibus creaturis* als *De anima* umfasst. Diese Annahme ist nicht rein willkürlich; sie wird dadurch gestützt, dass f. 193r am Schluss von *De anima* von gleichzeitiger Hand geschrieben steht: *Expliciunt questiones de spiritualibus creaturis secundum fratrem Thomam de Aquino ordinis predicatorum.* Anfang und Schluss dieses Teiles der Hs boten also den gleichen Titel und gaben somit leicht Anlass zum Uebersehen von *De anima.*

mit Secana beweist in unserem Fall gar nichts. Sie zeigt nur, dass Paris die Metropole des scholastischen Buchhandels war, und dass die Verderbnis recht früh erfolgte. Nur dann würde die Lesart Renus ernstlich erschüttert, wenn sich nachweisen liesse, dass die Hs des Balliol College von einer anderen abhinge, die Secana liest. Dieser Nachweis liegt einstweilen noch in weiter Ferne.

Der Tatbestand ist also folgender: Wir haben ein Zeugnis des 13. Jahrhunderts, das die Quaestio nach Italien verlegt. Diesem Zeugnis steht keine sachliche Schwierigkeit gegenüber. Ja es wird gestützt durch eine zweite von ihm unabhängige Lesart, welche einschliesslich sagt, dass der neunte Artikel in Bologna seinen Ursprung hat. Es ist also einstweilen recht wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut gewiss, dass die Frage in Italien entstanden ist. Soweit reicht das positive Ergebnis der Arbeit. Es sei zum Schluss auf einige mehr oder minder wahrscheinliche Folgerungen und Ausblicke hingewiesen.

Dass Thomas auch in reifem Alter noch wenigstens vorübergehend in Bologna geweilt hatte, wussten wir bereits aus Wilhelm von Tocco [1]. Jetzt können wir mit guter Wahrscheinlichkeit sagen, dass er auch in Bologna disputierte. Dürfen wir aber folgern, dass auch die übrigen Artikel der Quaestio in Bologna disputiert wurden? Für die unmittelbar folgende Frage *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum* ist ein solcher Schluss wohl sicher erlaubt. Die beiden Fragen hängen inhaltlich so eng zusammen, die zweite Frage enthält so viele Verweise auf die erste, dass dieselben auch zeitlich sehr eng verbunden sein müssen. Anderes gilt von der Verbindung mit den übrigen Artikeln der Quaestio. Hier muss sich jedem die Beobachtung aufdrängen, dass die drei letzten Artikel über die Einheit des Intellekts und die Unterscheidung der Seelenfähigkeiten von der Substanz der Seele nicht mehr recht in das streng logisch aufgebaute Gefüge der übrigen Fragen hineinpassen [2]. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die zu anderer Ge-

[1] *Vita S. Thomae,* n. 26. *ASS Martii,* t. I, 666.

[2] Thomas handelt zunächst von der geistigen Substanz im allgemeinen, alsdann von ihrer Verbindung mit dem Körper. Darauf wird die Möglichkeit einer rein geistigen Substanz bewiesen und die Beziehung erörtert, welche

legenheit gehaltenen Disputationen bei Abfassung von *De spiritualibus creaturis* diesem Corpus angegliedert wurden [1]. Sicherheit gewähren diese Ueberlegungen natürlich nicht, da ihre materielle Unterlage zu dürftig ist.

Ein terminus post quem ist wenigstens für die ersten Fragen gegeben. Bereits M. Grabmann [2] machte darauf aufmerksam, dass im dritten Artikel der Simpliciuskommentar zu den Kategorien des Aristoteles zitiert werde; die Uebersetzung dieses Werkes durch Wilhelm von Moerbeke sei aber erst März 1266 vollendet. Bilden die letzten Fragen mit den vorhergehenden ein ursprüngliches Ganze, so ist damit auch ein terminus post quem für die letzten gegeben. Aber hier liegt einstweilen die Schwierigkeit.

Erst nach Vollendung der Arbeit kommt mir ein Artikel von J. Koch [3] zu Gesicht, der auf Grund der Zitate, welche sich in einer Liste des Johannes von Neapel über die Abweichungen des Durandus finden (1317), in vorsichtiger Weise die von Birkenmajer aufgestellte Theorie zu bekräftigen sucht. Koch beweist zweifellos, dass Johannes eine Ausgabe der *Quaestiones disputatae* benutzte, welche dieselbe Reihenfolge besass, wie das Pariser Verzeichnis, der Stamser Katalog und jener, welcher dem Verzeichnis des Logotheten zu Grunde liegt. Da alle vier Zeugnisse nach Paris führen, so ist sicher der Nachweis geliefert, dass es zu alter Zeit in Paris eine Sammlung der *Quaestiones disputatae* gab, welche diese Reihenfolge aufwies. In der Hauptsache wird dies auch die chronologische Anordnung sein. Wer aber bürgt uns für chronologische Anordnung im einzelnen?

Inbetreff der Quaestionen *De spiritualibus creaturis* und *De anima* besteht eine besondere Schwierigkeit. Beide Fragen werden

eine solche Substanz zu himmlischen und irdischen Körpern haben kann. Endlich wird das Wesen einer solchen rein geistigen Substanz untersucht. Wie kommt es, das der Verfasser sich jetzt wieder Fragen zuwendet, die nur die Seele angehen?

[1] Beispiele eines ähnlichen Verfahrens bietet J. DESTREZ, *Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas* in: *Mélanges Thomistes*, Kain 1923, 66-69.

[2] *Indagini e scoperte*, 109 f.

[3] *Ueber die Reihenfolge der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin*: « Philos. Jahrb. » 37 (1924), 359-367.

in der Gruppe des Logotheten, welche allein etwas über die zeitliche Entstehung aussagt, nicht ausdrücklich erwähnt. In den alten Hss aber, soweit dieselben mir bekannt sind, zeigen gerade diese beide Fragen ausgesprochene Wandertendenz. Beispiele mögen dies veranschaulichen. Pariser Verzeichnis: *De potentia, De spiritualibus creaturis, De anima, De virtutibus.* Stamser Katalog und Vat. 786 das Gleiche. — Balliol Coll. 47 *De pot., De malo, De spir. creat., De virtutibus, De anima.* — Balliol 48 *De pot., De virt., De verit.* — Ball. 49 *De pot., De malo, De an., De virtut., De spir. cr.* — Bodleian. 214 *De anima, De virt., De spir. creat.* — Basel F I 33 *De an., De spir. cr., De ver.* — Basel B III 8 *De ver., De spir. cr., De pot., De an., De virt.* — Basel B V 22 (ein Verzeichnis) *De virt., De pot., De malo, De spir. cr., De an.* — Bologna (Katalog von S. Domenico) *De virt., De unione verbi, De malo, De spir. creat.* — München Staatsbibliothek 3827 *De pot., De virt., De spir. cr.* Ein ähnlichen Wechsel ist in den Hss der Pariser Nationalbibliothek, die aus S. Viktor und der Sorbonne stammen (Nach dem Katalog von Delisle): 14547 (saec. 14 in.) *De malo, De an., De virt., De spir. cr.* — 15352 (saec. 14 in.) *De pot., De spir. cr., De an., De virt.* — 15811 (saec. 13) *De an., De virt., De un. verbi, De subst. spir., De malo.*

Ja, es ist mir sehr wahrscheinlich, dass diese Wanderung auch in der Hs des Johannes von Neapel stattgefunden hat. *De spiritualibus creaturis* allerdings steht zwischen *De potentia* und *De virtutibus.* Koch stellt fest, dass bei Johannes zwischen *De veritate* und *De potentia* und zwischen *De virtutibus* und *De malo* Raum für je eine Quaestio bleibe. Er möchte in die erste Lücke *De unione verbi*, in die zweite *De anima* einschieben. Es ist mir fast sicher, dass *De unione verbi* in die zweite Lücke gehört. Wie ich in den « Archives de Philosophie » zeige, ist *De unione verbi* ursprünglich ein integrierender Bestandteil von *De virtutibus.* In die erste Lücke wird man am besten *De anima* einsetzen, das an allen möglichen Stellen vorkommt. Uebrigens ist die von Johannes benutzte Hs nicht so alt, wie Koch annimmt. Denn in ihr muss *De caritate* als eigene Quaestio gezählt werden. In der ältesten Zeit war diese Frage aber nur der vierzehnte Artikel der *Quaestio de virtutibus in communi.*

Somit dürften wir durch die neue Arbeit nicht wesentlich über Birkenmajer hinauskommen. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass *De spiritualibus creaturis* wenigstens in den acht ersten Fragen nach *De potentia* und vor *De virtutibus* disputiert wurde. Aber weiter dürften Argumente aus der Anordnung allein nicht führen.

Können wir die Zeit der Abfassung näher umgrenzen? Ein anderer Weg, der vielleicht zum Ziele führt, ist die Vergleichung des Artikels und der ganzen Frage mit den entsprechenden Abschnitten der Summa. Eine nicht gerade sehr eingehende Prüfung führte zu keinem positiven Ergebnis. Höchstens gewann es den Anschein, als sei der letzte Artikel: *Utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia* vor der entsprechenden Frage der Summa verfasst. Aber auch diese Vermutung bedarf sorgfältiger Nachprüfung. Möglicherweise führt aber eine andere Beobachtung zu einem Ergebnis. Sie sei deshalb mit allem Vorbehalt hier mitgeteilt.

Cod. 1508 der Universitätsbibliothek in Bologna [membr. ff. 123 31, 2 × 20, 2 cm. (2 col.) saec. 13] enthält nach dem Kommentar des Bologneser Dominikaners Bombolognus zum dritten Buch der Sentenzen in gleichzeitiger Schrift die anonyme Frage: *Queritur, utrum anima sit separata secundum esse a corpore.* Es ist dies nichts anderes als der zweite Artikel der *Quaestio de anima*, wenngleich einige Varianten mehr untergeordneter Bedeutung zu verzeichnen sind. Wie gerät dieser versprengte Artikel zu dem Kommentar des Bombolognus? Die Hs 1506 der gleichen Bibliothek [membr. ff. 117, 32, 2 × 21, 2 cm (2 col.) saec. 13], welche zuerst den Kommentar des Bombolognus zum ersten Buch in Quaestionenform, alsdann die Literalerklärung zum ersten Buch der Sentenzen vom gleichen Verfasser und endlich ein Principium des Bombolognus umfasst, bietet vielleicht eine Lösung. Zu Schluss des Kommentars in Quaestionenform hat eine Hand des 13-14 Jahrhunderts die interessante Bemerkung geschrieben [1]: Istud est originale primum huius scripti. Et est de manu dicti fratris Bom-

[1] Da die einzelnen Blätter der Hs nicht gezählt sind, vermag ich keine nähere Angabe zu machen.

bologni. Qui fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi fratris Thome de Aquino eiusdem ordinis predicatorum, qui nondum fecerat summam in theologia. Anima utriusque doctoris requiescat in pace. Amen. Amen.

Auffallend ist die Bemerkung, Bombolognus sei Zeitgenosse des Heiligen gewesen, als dieser noch nicht die *Summa* verfasst habe. Das kann allenfalls nur bedeuten, Bombolognus sei bereits mehrere Jahre vor Thomas gestorben. Doch würde eine solche Ausdrucksweise recht fremdartig klingen. Viel näher scheint mir eine andere Erklärung zu liegen: Thomas und Bombolognus lebten eine Zeit lang im gleichen Konvent und zwar bevor Thomas mit der *Summa* begonnen hatte. Wahrscheinlich war dieser Konvent eben San Domenico in Bologna. Damit wäre auch sehr gut das Vorkommen der vereinzelten Frage mit den Schriften des Bombolognus erklärt. Für die Annahme, dass Artikel 2 von *De anima* vor dem ersten Teil der *Summa* entstanden ist, spricht noch ein anderer gewichtiger Grund: Aristoteles *De animalibus* wird zweimal nach der älteren arabisch-lateinischen Uebersetzung zitiert, wie die durchlaufende Zählung der Bücher sofort verrät [1]. Ganz dieselbe Zitationsweise finden wir in der dritten Frage *De potentia* [2], welche allgemein in die Zeit vor Abfassung der *Summa* verlegt wird. In der *Summa* dagegen wird bereits die griechisch-lateinische Uebersetzung mit ihrer verschiedenen Angabe der Bücher zitiert [3]. Ebenso ist es mit Artikel 11 der *Quaestio de anima* [4]. Diesen Artikel ver, weisen aber auch andere Kennzeichnen in eine spätere Zeit [4].

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich eine Wahrscheinlichkeit, wenngleich keineswegs eine völlig befriedigende Sicherheit, dass Thomas die zweite Frage *De anima* in Bologna vor Abfassung

[1] *De anima*, a. 2, n. 9, 12: « in 16 De animalibus ».

[2] *De pot.*, q. 3, a. 9, n. 12, 22 et corp. ad 9; a. 12, n. 3, 4, 6 et corp., ad 5.

[3] *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, n. 3.

[4] *De an.*, a. 11, n. 8, 10. Es handelt sich fast immer um die gleichen Stellen.

[5] Thomas beschäftigt sich sehr eingehend mit der Frage über die Einheit der Wesensform im Menschen. Hierbei redet er von den verschiedenen Ansichten, die unter den Modernen herrschen.

des ersten Teiles der *Summa*, also etwa vor 1266 disputiert hat. Dann aber liegt es nahe, auch die letzten Artikel von *De creaturis spiritualibus* in diese Zeit zu verlegen. Sonst müsste man einen doppelten Aufenthalt in Bologna annehmen, was nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, da Thomas zur römischen, nicht zur lombardischen Ordensprovinz gehörte. Es sei jedoch ausdrücklich betont, dass die letzten Erwägungen in der Absicht geschrieben sind, Fragen zu stellen und einen Weg zu weisen, der vielleicht zur Lösung führt, dass sie aber nicht beanspruchen, die Lösung selbst zu geben. *Ein* positives Ergebnis ist jedenfalls gezeitigt. Wir waren gewohnt, die einzelne Quaestio disputata ohne weiteres als ein Ganzes zu betrachten, dessen einzelne Teile genau in der Reihenfolge entstanden seien, in der sie jetzt aufeinanderfolgen. Diese Annahme wird jedenfalls in den meisten Fällen berechtigt sein, allgemeine Gültigkeit jedoch kommt ihr nicht ohne weiteres zu. Wo Zweifel entstehen, da ist Prüfung geboten.

Ist aber eine solche Nachprüfung nicht völlig ausgeschlossen? Ich glaube, dass dieselbe in mehr als einem Fall durchaus möglich ist. *Ein* Mittel besitzen wir sicherlich, das leider bis jetzt zu wenig ausgenutzt wurde. Thomas behandelt die allermeisten Probleme mehrmals und in der Erörterung der gleichen Fragen zeigt sich viel mehr als meistens angenommen wird, eine Entwicklung nach Gedankeninhalt und Form. Auf Grund einer besonnenen und sorgfältigen Vergleichung muss es auf die Dauer gelingen, auch die einzelnen Fragen in den Entwicklungsgang einzureihen. Ein anderes Hilfsmittel wird jedenfalls nicht völlig versagen. Die von den Herausgebern der Leonina begonnene und besonders von J. Destrez verfolgte systematische Durchforschung der Bibliotheken nach Thomashandschriften wird hoffentlich wenigstens einige Hss zu Tage fördern, die noch vor der recht früh erfolgten Vereinigung in Kollektionen liegen. Ein solches Beispiel glaube ich in der erwähnten Bologneser Hs 1508 gefunden zu haben. Ein weiteres liefert möglicher Weise auch Cod. Laud. misc. 480 [Sum. Cat. 932] der Bodleiana zu Oxford [membr. ff. 198, 19, 8 × 13, 8 cm (2 col.) saec. 13-14], der wahrscheinlich aus dem Mainzer Karthäuser Kloster stammt. Er enthält ein so merkwürdiges Gemisch von Fragen aus *De potentia*, *De spiritualibus creaturis* und *De anima*,

dazu ff. 171r-174r eine Frage *De immortalitate anime* [1] und ff. 193r-195r die Frage *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam*, die ich nicht näher bestimmen konnte, dass man sich fragen muss, ob hier nicht Reste aus der Zeit vor den Sammelkodizes vorliegen [2]. Sicher ist diese Annahme keinswegs. Aber die Tatsache einer solchen Mischung aus alter Zeit bietet jedenfalls Anlass, die Frage nicht aus dem Auge zu verlieren.

Wenn diese Abhandlung auch nur im ersten Teile einen positiven Beitrag zur Lösung der Datierungsfrage von *De spiritualibus creaturis* geliefert hat, im übrigen aber mehr Fragen stellt als Antworten gibt, so wird sie vielleicht doch einigen Nutzen stiften, falls sie den einen oder anderen Leser anregt, bei seinen Studien auf die berührten Probleme zu achten.

F. Pelster S. I.

[1] Nach den Mitteilungen die Dr C. A. S. Harris von All Souls College zur Ergänzung meiner Notizen mir gütigst übersandte, konnte ich feststellen, dass wir in dieser Frage ein Reportatum oder eine andere Bearbeitung von *De anima* a. 14 besitzen.

[2] Die gleiche Frage taucht auf, wenn man in Cod. 48 des Balliol College zu Oxford [membr. ff. 359, 33 × 20, 5 cm (2 col.) saec. 13-14] in der Tabula f. 167r-v die Artikel 4-7 der Quaestio 7 *de potentia* als eigenen Komplex unter dem Namen *De nominibus praedicatis de Deo* aufgeführt findet.

Utrum propter recentiora experimenta in crystallis admittenda sit vera discontinuitas [1]

Praecipuus scopus quem habemus ponentes hanc quaestionem is est ut ad trutinam vocemus sententiam, quae hisce annis inter scientiae naturalis cultores vix non omnes, immo inter philosophos quoque invaluit, qui admittunt a scientia naturali moderna demonstratum esse crystalla non esse nisi agglomerata ex corpusculis vere discretis.

Quamquam eadem quaestio, partim propter eadem partim propter alia argumenta, moveri potest pro moleculis mixti immo pro atomis elementorum, nunc tamen sola crystalla considerabimus [2].

I.

Duplex est caput argumentationis eorum qui illam sententiam tenent; utrumque argumentum sumitur ex « structura interna reticulari », quae dicitur, corporis crystallizati. Summatim exponere hic liceat quidnam haec structura importet; differentiae inter theorias varias, quae nominibus Bravais, Sohncke, Schoenflies praecipue indicantur, in genere omitti possunt. In hoc conveniunt quod admittunt, crystallum, « optice » perfecte homogeneum, in minimis particulis, quarum extensio longe superatur a longitudine undulae lucis,

[1] Responsum quod dabimus iam significatum est a prof. Rossi (*S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione.* Milano, 1923, pag. 253 sqq.); quia tamen in quibusdam differt methodus nostra a methodo prof. Rossi, nobis visum est a proponenda solutione quam a quinque annis in praelectionibus nostris tradimus, non esse abstinendum.

[2] « Die Krystalle [sind] in mancherlei Hinsicht ein Vorbild für die allgemeine Auffassung des Wesens der Materie ». Sic F. Rinne, *Das feinbauliche Wesen der Materie nach Vorbild der Krystalle*[2]. Berlin, Borntraeger, 1922, pag. 160.

etiam minimae, iam non esse homogeneum; puncta nempe in corpore, circa quae eaedem sunt proprietates, inter se distant (distantiis utique minimis) et quidem ita, ut linea quae duo talia puncta — puncta homologa vocantur — iungit, si prolongatur in indefinitum, in eadem semper distantia novum punctum homologum attingat; si in directionem aliam linea ducitur, idem contingit, sed distantia, quae separat puncta homologa, erit ut plurimum alia. Sic oritur structura quaedam reticularis tridimensionalis, cuius « nodi » occupantur, secundum Bravais a centris molecularum, secundum Sohncke a centris atomorum ita ut plures structurae cum variis atomis sese invicem penetrare possint. Tales structurae in genere multae sunt possibiles. Iam vero si leges symmetriae — symmetria est regina mundi crystallorum — iis applicantur, restringitur earum numerus et, si classificantur, resultant triginta duo classes et sex (vel septem) systemata quae studium ipsorum crystallorum iam invenerat; (si solae leges symmetriae applicarentur materiae homogeneae, resultarent classes numero indefinitae). En brevissime quomodo ex hypothesi structurae reticularis resultet explicatio phaenomenorum, quae exhibentur a crystallis.

Alterum caput argumentationis sumitur ex experimentis cum radiatione, quae sub nomine X venit, primo a Laue dein alia methodo ab utroque Bragg, post alio etiam modo a Debye et Scherrer institutis. .

Horum fundamentum est tale: Si crystalla revera habent structuram illam reticularem, pro radiatione cuius « longitudo undulae » est multo minor ac longitudo undulae lucis minimae — id quod in radiatione X verificari supponebatur — agere debent sicut nota illa reticula (réseaux, Gitter), quae a Rowland constructa sunt, in lumen agunt. Haec hypothesis experimentis subiecta est; quae omnino consona fuerunt cum iis quae theoria exigebat. Immo longitudines undularum, quae sic obtentae sunt, omnino systematice cohaerent cum iis quae de undulationibus luminosis nota sunt, idem numerus constans (« constans Rydbergi ») in utriusque doctrinae formulis invenitur. Insuper secundum experimenta, quae prima vice a Moseley instituta, dein ab aliis perfecta sunt, haec theoria ordinem naturalem qui secundum « systema periodicum » inter elementa chimica viget, stabilire et numeris exprimere per-

mittit. Si quae hypothesis experimentis confirmatur, est haec hypothesis structurae reticularis internae crystallorum. Et noto sic determinari posse distantias quae intercedunt intra centra atomorum quae occupant nodos talis structurae in crystallis tam elementorum quam mixtorum.

Nec mirum est hanc doctrinam ab omnibus magno plausu acceptam esse; ex ea doctrina tam physici quam philosophi multi concluserunt structuram vere discretam crystallorum et molecularum admitti debere; alii magnam saltem difficultatem contra continuitatem crystallorum vel ipsarum molecularum moveri censuerunt.

Audiamus quaedam testimonia. Prof. Jaeger ex Universitate Groningana in pulchro libro quem de symmetria scripsit, agnoscens vim utriusque argumentationis, ait:

« Direct experimental proof is given of the correctness of the view that the component particles in crystals are arranged in space-lattices, as was already foreshadowed by crystallographers some sixty years ago.

» Direct proof is given of the correctness of the other view (Sohncke, Groth), that the unlimited regular structures we call crystalline substances, may be considered as being built up by the regular interpenetration of such space-lattices, each of wich consist of one and the same kind of atoms. *These atoms preserve, therefore, apparently their individuality as constituents of such crystalline substances* » [1].

R. P. P. Descoqs S. I. quoque utrumque caput argumentationis allegat et videtur quoque admittere conclusionem physicorum istorum: « La preuve expérimentale de l'*existence* des atomes, à l'état *distinct,* dans le composé chimique serait ainsi définitivement faite. Du point de vue qui nous occupe, cette conclusion n'a du reste rien de nouveau. Depuis longtemps déjà, elle est admise comme incontestable par tous les partisans de la théorie moléculaire et atomique. M. de Lapparent, dont l'autorité en crystallographie est hors de pair, l'avait signalée en de nombreux mé-

[1] F. M. JAEGER, *Lectures on the Principle of Symmetry* [2], Amsterdam, 1920, pag. 158.

moires ou notes... Les expériences de MM. Bragg ne font que vérifier directement au concret cette vue désormais classique »[1].

R. P. P. Geny S. I. quoque agnoscit saltem maximam difficultatem horum experimentorum dicens: « Non neghiamo che la fisica moderna porti dei fatti molto imbarazzanti contro questa tesi. *Il più imbarazzante è forse costituito dalle esperienze di Bragg*[2]. Attamen contendo — nedum per hanc theoriam et haec experimenta probata sit discontinuitas crystallorum et molecularum — *nullam omnino* difficultatem in his contineri. Nam interrogo: num *tota* haec hypothesis necessaria est ad illas conclusiones deducendas quae experimento confirmantur; an eius *pars* tantum? Et si pars tantum: potestne haec pars consistere cum vera continuitate crystalli et moleculae?

Respondemus: sufficit admittere discontinuitatem inter ipsa puncta homologa, vel inter ipsos nodos figurae reticularis; non opus est ut discontinuitatem admittamus in ipso corpore vel inter ipsas atomos.

Nam fac crystallum esse vere continuum, optice quidem homogeneum, sed in minimis particulis heterogeneum in qualitatibus; ita nempe ut partes, quae easdem omnino proprietates habent ab invicem distent et coniungantur per partes (quae inter se iterum easdem proprietates habent) diversas a prioribus partibus, — exemplo sit proprietas quae intime cum quantitate connectitur: densitas maior et minor. — Si linea ducitur per illud crystallum continuum, densitas secundum hanc lineam periodice ita variatur ut post maximum aliquod densitatis sequatur densitas minor et minor usque ad minimum aliquod, post quod iterum crescit densitas usque ad novum maximum[3]; periodus illa ipsa est constans in una linea, in alia linea invenitur alia periodus. Habemus in illo continuo heterogeneo puncta homologa (in quibus eadem est densitas) quae occupant nodos alicuius reticuli tridimensionalis, a. v.: habemus continuum verum cum structura reticulari; cui si

[1] « Revue de philosophie », t. XXVIII (1921), pag. 505. Cfr. quoque eiusdem auctoris librum qui interim in lucem prodiit: *Essai critique sur l'Hylémorphisme*. Paris, 1924, pag. 50 sqq.

[2] « Gregorianum », I (1920), pag. 114.

[3] Patet etiam adesse posse varia « maxima » diversi generis.

applicantur elementa symmetriae, resultat symmetria limitata crystallographica, resultant 32 classes et 6 (vel 7) systemata, omnino, sicut supra, correspondentia classibus et systematibus crystallorum.

Supponamus insuper — sicut ipsi Bragg supponebant — partes maioris densitatis maiorem « diffractionem » radiationis X causare, partes minoris densitatis iis facilius transitum permittere: crystallum continuum ita constitutum est verum reticulum tridimensionale, quod eodem prorsus modo agit in radiationem X, quod eadem igitur phaenomena praebet. Haec igitur hypothesis continuitatis verae, cum accidentali heterogeneitate, in crystallis *aeque bene* explicat experimenta ac hypothesis constitutionis discontinuae.

Num ita demonstratum est crystalla vere esse continua? Non hoc dico. Sed constat cum certitudine, ni fallor, nec crystallographiam nec phaenomena diffractionis potius discontinuitatem quam continuitatem in crystallis exigere. Constat quoque in crystallis adesse illam structuram heterogeneam periodicam, quam supra adumbravimus.

Insuper aliud quid docent experimenta. Consideremus exemplum concretum: crystallum natrii chlorati (NaCl). Singulae *moleculae* huius mixti ope radiationis X non dignoscuntur; dignoscuntur quidem (si supponitur discontinuitas) singulae atomi aut (si supponitur continuitas) singulae partes continui in quibus invenitur maius et minus « maximum » densitatis, i. e. partes ex quibus in corruptione mixti generabuntur chlorium et natrium; et quidem ita dignoscuntur, ut una ex his atomis (resp. ex his partibus) non cum una sed cum sex alterius generis magis intime coniuncta sit; aliis verbis: in neutra suppositione *moleculae* in crystallo exsistunt, vel melius in utraque suppositione valet id quod a pluribus physicis bene dicitur: totum crystallum est sicut *una* molecula. Sic v. g. auctor supra laudatus: « The notion of " crystal-molecule „ as a structural unit has, therefore, lost its significance as far as regards the crystallographical description of the phenomenon observed: the whole crystal, endlessly extended in all directions, behaves as one single gigantic crystal-molecule » [1]. Si autem revera totum crystallum sese habet relate ad atomos, quae ex eo oriri

[1] F. M. Jaeger, *op. cit.*, pag. 158 sq. Noto tamen cum eodem auctore hanc conclusionem ex solis experimentis hic descriptis sequi; ex aliis posset aliud quid sequi.

possunt (in utraque suppositione, de qua supra) sicut molecula sese habet relate ad suas atomos, possumus dicere (et haec *consequentia* est bona): Si una molecula mixti est continua (una per se), etiam crystallum erit continuum. Si quis huic propositioni tamquam maiori addit hanc minorem: Atqui molecula mixti est unum per se continuum, habebit conclusionem: Ergo crystallum est continuum [1].

Praedictam minorem perpendere non est propositum nostrum. Liceat tamen fateri: mihi habet summam probabilitatem; quam fere etiam conclusioni tribuo; et sic illa experimenta magis continuitati quam discontinuitati favent.

Ut brevi omnia complectar: *Nullam omnino difficultatem* contra continuitatem crystallorum, quae crisin sustinere potest, movere possumus ex crystallographia et ex experimentis, quae Laue et alii, eum secuti, instituerunt. Immo haec experimenta permittunt eandem fere probabilitatem tribuere continuitati crystallorum quam tribuimus continuitati unius moleculae chimicae corporis mixti. Utrumque autem continuum est continuum heterogeneum, in crystallis heterogeneitas est periodica [2].

II.

Ipse autem conceptus continui heterogenei difficultates parit quas examini subicere intendimus.

Antequam autem has exponam, pauca per transennam notare de quaestione iam inde a saeculis agitata necesse est: de quaestione scil. quomodo partes in continuo insint.

[1] M. BRILLOUIN (« Journal de Physique », mars 1922, pag. 65-73) animadvertit aream circumnuclearem in atomis secundum Bohr habere proprietates valde differentes a proprietatibus aetheris (quia illa area est pars ipsius substantiae atomi?) et insuper ait in crystallo (immo in liquidis) centra atomorum minorem habere ab invicem distantiam quam est diameter huius areae. « Ce (l'atome de Bohr) n'est pas non plus un atome de corps solide (ou même liquide) puisque les dimensions des orbites de rang un peu élevé ($n = 5$, 10, 15 des raies de Balmer) sont bien plus grandes que les distances des noyaux atomiques dans les cristaux » (pag. 72). Haec optime concordant cum his quae diximus.

[2] Totum ratiocinium nostrum est applicatio « principii analogiae theoriarum physicarum » et « regulae discretionis elementorum hypotheseos » de quibus egimus in congressu thomistico nuper Romae habito.

Auctores qui post medium aevum scripserunt sat multi problema hoc proponunt his verbis: utrum partes continui actu distinctae sint an potentia tantum? Equidem ingenue fateor mihi has locutiones non bene probari; in nulla alia quaestione, in qua de distinctione agitur, terminologia « distinctio actu et potentia » adhibetur; semper ibi sermo est de distinctione reali, rationis, formali et de iis, quae cum his cohaerent. Quare potius semper proponenda mihi videtur quaestio his tantum verbis, sicut a multis etiam auctoribus fit: suntne partes actu an potentia? Magis adhuc mihi placeret alia formula, quam hic propono (quia mihi persuasum est eam esse clariorem et ad solutionem quaestionis certam ducere) dicendo: suntne partes continui entia actu an entia in potentia tantum? Dein surgit quaestio facillime solvenda: sunt haec entia (e. actu vel e. in potentia) *realiter* distincta an ratione tantum?

Noto S. Thomam numquam, quoad scio, adhibere voces « distinctio actu vel potentia »; solet loqui de ipso esse partium sive actu sive in potentia. Noto insuper Doctori quoque Eximio non placere istam terminologiam distinctionis potentialis (vel actu) ut ex eius expositione (*Disp. Met.*, D. VII, S. 1, n. 20-22) sequitur.

* * *

Quaestio ita posita facile, ni fallor, solvitur. Continuum enim est ens extensum unum per se [1]. Quod autem est actu unum, non potest esse simul actu multiplex. Partes autem quae essent entia actu, constituerent multiplicitatem actu. Unde non possunt esse nisi entia in potentia. Haec potentia (subiectiva) est ipsum continuum quod est actu unum, multiplex potentia; sed de hac re postea plura.

Distinctio quae viget inter haec entia in potentia est utique distinctio realis, sicut realis est distinctio, immo separatio, quae post divisionem est inter partes iam divisas, quae tunc sunt entia multiplicia actu, potentia unum.

Modus noster arguendi concordat cum doctrina et argumento Aristotelis dicentis: Ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν

[1] Cfr. S. Thom., *in V Metaph.*, l. 7 (in ed. Cathala, n. 848 sqq.).

ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν, οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμισέων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει [1].

Quod S. Thomas in commentario explicat et confirmat dicens: « Duo, quae sunt in actu, numquam sunt unum actu; sed duo, quae sunt in potentia, sunt unum actu, *sicut patet in partibus continui* » [2].

Animadverto Suaresium quoque iterum cum his consentire. Quamquam interdum, verbis saltem, discrepare videtur [3], sine ulla ambiguitate admittit hanc sententiam et explicite praefert nostram terminologiam ubi ait: « Etiam sub quantitate continua illae partes sunt illo modo in potentia et non in actu, quamquam melius ac verius dicentur entia in potentia quam partes in potentia » [4].

* * *

Hoc ipsum argumentum valere pro continuo heterogeneo quoque patet. Pro hoc autem S. Thomas in sua sententia posset videri nonnihil haesitans; non solum quia interdum videtur limitare sententiam, quae affirmat potentialitatem partium, ad continua homogenea v. g. quando dicit: « Partes alicuius homogenei continui ante divisionem non habent esse actu » [5], sed etiam quia in heterogeneis interdum videtur negare veram vel saltem stricte dictam continuitatem ut quando asserit: « nullum continuum movet seipsum sed necesse est quod movens dividatur ab eo quod movetur... Unde et in animalibus quae movent seipsa, est magis quaedam colligatio partium quam perfecta continuatio » [6]. Immo ipsis verbis videtur S. Thomas negare illam sententiam; sic in parenthesi quadam in qua dicit: « Sed hoc intelligendum est de partibus existentibus actu in toto sicut caro, nervus et os existunt in animali: et hoc est quod dicit " dico autem talium aliquam partium in quam

[1] ARIST., *Met.*, lib. VII, cap. 13 (ed. Bekker, lib. VI, 13, t. II, pag. 1039 a 3-7).

[2] S. THOM., *in loc. cit.*, Lect. 13. (Cathala, n. 1588).

[3] Sic v. g. *Disp. Met.*, D. XL, S. 1, n. 7: « Ex qua obiter intelligendum partes quanti in quas ipsum divisibile est, actu esse in ipso quanto secundum suasmet entitates partiales ». Verbis tantum non re differt a sententia supra exposita.

[4] SUAREZ, *Disp. Met.*, D. XL, S. 4, n. 11.

[5] S. THOM., *in Libr. IV Dist.*, d. 10, q. 1, a. 3.

[6] S. THOM., *in VIII Phys.*, Lect. 7.

cum insit (scilicet actu) dividitur aliquod totum „ et per hoc excludit partes totius continui quae sunt potentia in ipso » [1].

Ex his locis posset quispiam colligere S. Thomam heterogenea non habere ut continua et quidem ideo quia partes (homogeneae) alicuius totius heterogenei essent actu.

Attamen S. Thomas suam theoriam de potentialitate partium continui homogenei etiam et explicite quidem applicat partibus totius heterogenei, quod in eius quoque sententia est (vel potest esse) veri nominis continuum, et multis interdum verbis de hac applicatione disserit; nec est contradictio inter hos locos et illos quos supra allegavimus; explicat enim quomodo *dici* possint partes continui esse actu quin *sint* actu: nempe quia sunt in potentia actui proxima.

Audiamus S. Doctorem. In opusculo *De Natura Generis* [2] cap. 20 legimus: « Quantitas secundum rationem eius communem quae ponitur in 5 Metaph. est divisibilis in ea quae sunt in actu. Quod non ideo est dictum, quasi partes in quas quantum est divisibile sint actu in toto, in quo sunt, divisae; sed hoc dictum est ad differentiam mixti quod non est divisibile in miscibilia nisi per alterationem, per quam alia forma inducitur. Sed hic sine alteratione aliqua sola divisione fit pars in actu. Unde quando est in toto, actu esse dicitur, quia quod prope est ad esse, nihil ab esse differre videtur » [3]. Habemus igitur ab ipso S. Thoma indicatam rationem cur locis supra citatis dicere possit partes continui esse actu, quamvis secundum eius sententiam revera sint in potentia, quae quidem est actui proxima.

Ipsam hanc doctrinam applicat quoque explicite, immo praecipue, continuis heterogeneis, puta animalibus et plantis, quorum singula continua per naturam vocat. Commentans enim dictum

[1] S. Thom., *in I Phys.*, Lect. 9.

[2] Cum M. Grabmann (*Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, pag. 187, 224-27 in Baeumkers « Beiträge ». Bd. 22, H. 1-2. Münster, Aschendorff, 1920) puto hoc opusculum esse genuinum.

[3] S. Thom., *De Nat. Gen.* (In ed. De Maria, I, pag. 325 sq.) Nota in ed. Neapolitana (1849-51) inveniri aliam interpunctionem, (scil.: « ... sint actu in toto, in quo sunt divisae »; et: « quando est in toto actu, esse dicitur ») quae tamen sensum essentialiter non mutat.

Aristotelis, eandem sententiam proferentis: « Φανερὸν δ'ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τά τε μόρια τῶν ζῴων·... Μάλιστα δ'ἄν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβοι μόρια καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίγνεσθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχὰς ἔχειν κινήσεως ἀπό τινος ἐν ταῖς καμπαῖς... ἀλλ' ὅμως δυνάμει πάντ' ἔσται, ὅταν ᾖ ἓν καὶ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βίᾳ ἢ καὶ συμφύσει »[1], ait: « Quamvis enim omnes partes sint in potentia, tamen maxime poterit aliquis opinari partes animatorum et partes animae esse propinquas, ut fiant « actu et potentia » i. e. ut sint in potentia propinqua actui. Et hoc ideo quia corpora animata sunt corpora organica habentia partes distinctas secundum formam; unde maxime sunt propinqua ad hoc quod sint actu »[2]. Et paulo post pergit: « Sed tamen quamvis istae partes animae et animatorum sint propinquae actui, nihilominus sunt omnia in potentia, quando totum fuerit unum et continuum per naturam. Non autem si fuerit unum per violentiam; sicut si ligentur partes unius animalis cum partibus alterius; aut per complantationem, sicut accidit in plantis »[3]. Haec sufficiant ad probandam sententiam asserentem S. Thomam etiam in heterogeneis, iis nempe quae sunt continua per naturam, agnoscere partes continui esse entia in potentia non actu, quamvis haec potentia sit actui propinqua; de qua sententia vix dubium esse potest. Si quis plura perlegere vellet, conferat totam lectionem, ultimo loco citatam, et praesertim cap. 8 et 9 opusculi *De natura materiae et dimensionibus interminatis*[4] in quibus explicat S. Doctor quomodo formae illarum partium possint inveniri secundum essentiam sine esse actu.

Unum liceat adhuc exscribere locum, de quo postea etiam agendum nobis erit; initio capitis 9 ait: « Ex dictis ergo manifestum est triplicem esse potentiae differentiam, in qua aliquid dicitur esse scil. potentia materiae, in qua nihil est de illo quod de potentia educitur. Secunda est potentia mixti, vel materiae quae est in alteratione, in qua licet non sit essentia formae inducendae,

[1] ARIST., *Metaph.*, Lib. VII, 16. (Ed. Bekker, Lib. VI, t. II, pag. 1040 b. 5-15).

[2] S. THOM. *in loc. cit.*, Lect. 16. (Cathala, n. 1634).

[3] *Loc. cit.* (Cathala, n. 1636).

[4] Pro genuinitate huius opusculi cf. M. GRABMANN, *op. cit.*, pag. 187.

est tamen virtus. Tertia est potentia totius per quam partes sunt in toto, quae est maxime actui propinqua secundum Philosophum; unde in eis nihil est sicut agens ad proprium actum, sicut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiae formarum prope sua esse »[1]. Partes igitur integrantes, quamvis sint in potentia tantum, sunt magis propinquae suo actui (quam elementa in mixtis homogeneis) quia essentiae earum formarum sunt prope sua esse quin interveniat alteratio, id quod non contingit in mixtis homogeneis. Et hunc esse verum sensum S. Thomae patet quoque ex iis quae in fine capitis octavi dixerat: « Unde cum impossibile sit duo esse substantialia in eadem re ponere nec per aliquam alterationem praecedentem pars [animati] est in potentia in suo toto maxime propinqua actui nec forma de novo inducitur nisi per alterationem... necessario ergo sequi videtur aliquam formam in parte rei sine esse ponere et ideo partem esse in potentia maxime propinqua actui »[2].

Concludamus: secundum S. Thomam pro omni continuo valet: partes non sunt entia actu.

III.

Admisimus igitur corpora anorganica continua quidem sed in ultimis partibus heterogenea. Urgere quis posset: eo ipso quod admittitur talis heterogeneitas, sequitur partes illas esse entia actu; id quod, secundum ea quae sub II exponebamus, solveret continuitatem. Nec solus esset is qui sic obiceret; staret enim a parte egregii philosophi, Sylvestrem Maurum dico. Ait enim ille: « Respondeo... continuum constare ex partibus actu distinctis solum finitis, quae tamen sint divisibiles in infinitum in alias infinitas partes minores et minores existentes potentia non actu »[3].

[1] S. Thom., *De Nat. Materiae.* (Ed. De Maria, I, pag. 281).

[2] *Ibid.* (Ed. De Maria, I, pag. 280). Mihi videtur profundiorem inquisitionem requirere quaestio, quidnam praecise sibi velit S. Doctor per « formam in parte rei sine esse ».

[3] Sylvester Maurus, *QQ. Philosophicae.* (Ed. Liberatore, Paris, 1876), t. II, pag. 382. Notare velim ex his verbis patere S. Maurum aequivalentes habere locutiones: « partes actu (potentia) sunt distinctae » et « partes actu (potentia) existunt ».

Actualitas autem illa partium causatur ab ipsa heterogeneitate. Nam postquam paulo ante (pag. 381) posuerat principium: « Ea de quibus verificantur praedicata contradictoria vel contraria, distinguuntur actu, cum sit primum principium quod contradictoria non possint actu verificari de eodem », minorem quam huic subiungit (l. c.) « sed de partibus continui verificantur actu praedicata contradictoria vel contraria » paulo post (pag. 385) probat i. a. dicendo: « illae partes quae habent aliquam heterogeneitatem, vel coexistentiam ad contradictoria in indivisibili, distinguuntur actu ... Ita ex gr. si una pars sit alba, alia non sit alba sed nigra; eo ipso distinguuntur actu ».

Attamen haec obiectio non valet; primo iam ex eo capite quod principium illud: « contradictoria non possunt verificari de eodem » verissimum quidem est, dummodo addatur: « sub eodem respectu »; a. v. ut verificentur praedicata contradictoria iam sufficit ut adsit alius et alius respectus nec requiritur ut sit alia et alia pars actu, certe non alia et alia pars substantialis.

Expedit tamen ut magis examinemus hanc quaestionem. Nam insuper animadvertendum est hanc difficultatem, etiamsi in alio casu vim haberet, certe ea carere si ipsa illa heterogeneitas modo continuo variatur, seu potius si ipsa illa proprietas variabilis est functio continua (ut aiunt mathematici) positionis quam pars habet in toto.

Explico. Exemplo sit iterum densitas, quam propono per litteram s; positio quam pars in toto occupat, designetur per distantiam x ab « origine » systematis alicuius coordinatorum; directio huius distantiae, simplicitatis causa, sit ipsa axis abscissarum; densitas est functio continua si quotum differentiale $\frac{ds}{dx}$ habet ubique valorem finitum [1].

Iam vero si heterogeneitas huius est naturae, nullum umquam punctum possumus designare de quo dicere possumus: hic incipit propter illam heterogeneitatem alia pars actu in corpore extenso. Et noto in hoc casu ipsum S. Maurum a mea parte stare; hanc enim solutionem omnino admittit ubi ait (*l. c.*, pag. 385): « illae

[1] Notandum est nos non agere de continuitate mathematica functionis, sicut a moderna mathesi definitur, sed de functione mathematica, quae describit continuum *physicum*.

partes quae nullam habent heterogeneitatem, vel *habent heterogeneitatem divisibilem in infinitum* (i. e. in nostra terminologia: quae est functio continua), quantum est ex hoc capite, distingui possunt solum potentia ». Et exemplum affert sat mirum (*l. c.*): « Si detur magnitudo pyramidalis, licet quaelibet pars illius prout magis et magis distat a base sit strictior et strictior, atque adeo omnes partes pyramidis habeant aliquam heterogeneitatem, quia tamen haec heterogeneitas est divisibilis in infinitum et non consistit in indivisibili; ideo partes magnitudinis pyramidalis distinguuntur solum potentia non actu ». Quod autem valet de tali heterogeneitate extrinseca (seu potius late dicta) quae per figuram importatur, valet quoque de heterogeneitate intrinseca et stricte dicta.

Tales autem casus (variationis secundum functionem continuam seu quae importet « heterogeneitatem divisibilem in infinitum » secundum S. Maurum) frequentissime occurrere in rerum natura, nemo est qui ignoret. Naturam non facere saltus etiam hodie constat. Ceteroquin difficillime interdum discerni potest utrum « fiant saltus » annon, sicut unusquisque facile ex simplici delineatione graphica alicuius functionis intelligere potest.

Sed non opus est ut urgeamus continuitatem densitatis; nam fac quotum differentiale $\frac{ds}{dx}$ in puncto aliquo corporis habere reapse valorem infinitum (ibi inveniri « heterogeneitatem in indivisibili »), ibi igitur repente mutari densitatem (vel colorem, vel calorem, vel statum electricum etc.): num partes ipsae exsistunt eo ipso actu, num eo ipso multiplicitas actu in *subiecto* extenso invenitur? Respondeo simpliciter cum S. Thoma: aliquid potest esse « unum subiecto et multum secundum accidentia » [1]. Sufficit enim, ni fallor ipsa illa potentia (actui proxima) in qua est continuum ad multiplicitatem actu, quae per divisionem inducitur, etiam ad multiplicitatem actu non ipsius substantiae sed accidentium. Haec accidentia possunt esse: colores, densitas, alia.

* *. *

Quamvis igitur ex hodiernis theoriis et experimentis crystallographicis nullum argumentum desumi possit contra continuitatem

[1] S. Thom., I, q. 11, art. 1, ad 2.

molecularum et crystallorum, ergo nec contra eorum substantialem unitatem, duo tamen, ni fallor, mutanda sunt in theoria S. Thomae circa mixta animata et inanimata.

Audiebamus supra S. Doctorem explicantem in mixto inanimato formas elementares non esse nisi in virtute, in partibus autem diversis animatorum harum formas secundum essentiam adesse, i. e. eas esse in potentia actui proxima. Hodie mihi videtur iam tenendum esse, etiam in mixtis inanimatis rem fere sed non omnino eodem modo sese habere, etiam in his adesse formas elementares (vel etiam formas mixtorum minus complexorum) magis propinquas actui suo. Nam tantum propter suppositam *perfectam* eorum homogeneitatem, quae iam sustineri non potest, S. Thomas eas virtute adesse dicebat, non aeque propinquas actui ac formas partium animatorum. Dicebam: fere sed non omnino eodem modo sub hoc respectu sese habent mixta animata et inanimata. In illis enim heterogeneitas est macroscopica, in his tantum submicroscopica et insuper pure periodica (unde « homogenea secundi ordinis » vocari possunt). Per simplicem divisionem, quae utique non facile perficeretur, possent quidem oriri particulae minimae specie diversae, ad generationem autem corporis maioris elementaris requiritur praecedens alteratio.

Alia ampliatio in theoria S. Thomae etiam nunc fieri potest, etiam haec sine ullo gravamine. Obicienti: « Anima dat esse corpori in quantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme », respondet S. Thomas: « Anima quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus; et verum est quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in qui-

bus una forma uniformiter perficit suum perfectibile »[1]. Iterum ea quae S. Thomas dicit de animatis suo modo iam extendenda erunt ad inanimata; etiam in his « una forma perficit suum perfectibile » non uniformiter, etiam in his forma « constituit in corpore diversitatem partium prout congruit diversis operationibus », etiam in his hodie melius « apparet quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine et non ex forma tantum, quod natura operetur propter finem ». Nam, ut vidimus, ipsa haec diversitas partium, ipsa haec heterogeneitas periodica est ratio structurae reticularis ex qua resultat tota pulchritudo mundi crystallini eiusque proprietatum. Quae tanta est ut ipsi scientiae naturalis cultores admiratione pleni hanc describant. « So heisst es denn auch im Voigtschen Lehrbuche am Schlusse des Kapitels über die ästhetische Seite der Kristallkunde zusammenfassend: Nach meinem Gefühl tönt die Musik der physikalischen Gesetzmässigkeiten in keinem anderen Gebiete in so vollen und reichen Akkorden wie in der Kristallphysik »[2].

IV.

Restant quaedam obiectiones, quas nullibi explicite propositas inveni, quas hic proponere liceat, quamvis theoriae et experimenta physica ex quibus originem habent, nondum, non omnia saltem, sat matura sint.

Hodie satis constat, ni fallor, corpora aëriformia constare moleculis tamquam particulis vere discretis, vivido motu agitatis, cuius motus impetus in singulis individuis valorem sat diversum habet, ita tamen ut determinato caloris gradui correspondeat determinatus valor medius. Quae de his corporibus valent, valent quoque pro liquidis, propter proprietatem absolute generalem, quam cl. van der Waals nomine « continuitatis inter statum aëriformem et liquidum » descripsit et explicavit. Haec est differentia primaria inter duas classes, quod in statu liquido sub eadem pressione densitas est multo maior; unde multo crebriores erunt collisiones mu-

[1] *QQ. DD. de Anima*, art. 10, ad 17.
[2] Rinne, *op. cit.*, pag. 2.

tuae particularum in liquidis, unde multo crebriores casus in quibus duae vel plures particulae erunt contiguae per certum temporis intervallum; immo in quo ex contiguis fit unum continuum (non utique per maiorem adhuc approximationem, quae impossibilis est; sed quia ex iis quae erant multa actu, fit unum per se actu); in liquidis « colloidalibus » quae dicuntur, haec contiguitas intra multas particulas erit multo frequentior[1]. In solidis amorphis, quae transitu continuo connectuntur cum liquidis ex quibus ortum habent, haec contiguitas erit probabiliter sat generalis; *supponere* possumus in his unum continuum ortum esse (differens tamen a crystallis propter defectum structurae reticularis totius corporis), quamvis mihi probabilior sit hypothesis in amorphis non dari continuitatem, praecise propter defectum illius structurae. Sed de his agere nolo, tantum de corporibus in statu aëriformi et liquido, vel potius de relationibus inter haec et crystalla sermo est.

Nam interrogare quis posset, num sustineri possit continuum esse crystallum, si quis admittit discontinuitatem illorum corporum. Nec ex analogia quadam ratiocinari vellem vel ex inductione quadam, sed ex ipsis relationibus et proprietatibus physicis.

Age iam: in aëriformibus (et liquidis) talis est multitudo actu individuorum permultorum ut huic applicari possit calculus probabilitatis et mechanicae statisticae, quod iam partim fecit cl. Maxwell, dein praesertim Boltzmann et alio modo W. Gibbs. Hae theoriae aliqualem supputationem permittunt distributionis energiae inter moleculas, motus quoque Browniani, qui dicitur, phaenoménorum criticorum, legum thermodynamicarum, a quibus dependent non tantum relationes coexsistentiae aëriformium et liquidorum, sed etiam aequilibria physico-chemica; quae fere omnia exemplum praebent aequilibrii dynamici vel statistici. Ipsae hae theoriae a cl. M. Planck ope hypotheseos « quantorum » magno cum successu applicatae sunt « radiationi nigrae ».

Talibus autem aequilibriis statisticis coexsistunt quoque crystalla et influxum in ea exercent et ab iis patiuntur. Inde merito concluditur: illi multitudini actu individuorum in liquidis et

[1] In viventibus quoque materia est in statu colloidali; ibi partes non sunt contiguae sed continuae propter unitatem per se totius.

aëriformibus, quorum status individuales energiae etc. multum inter se differunt, in crystallo, quod cum iis est in aequilibrio, etiam multitudo actu correspondere necessario debet. Adde quod applicatio notionum et suppositionum quas Planck proposuit, possibilem fecit explicationem et supputationem proprietatis specificae nempe « capacitatem caloris » quod primus fecit Einstein, dein Nernst et Lindemann, tandem melius, ut videtur, Debye. Quaeritur: estne haec multiplicitas multitudo actu in partibus substantialibus crystalli, unde solvitur eius continuitas?

Paucos casus separatim consideremus.

Primus casus sit aequalitas temperaturae crystallum inter et medium, aërem v. g. in quo versatur; « gradus caloris medius », qui instrumentis thermometricis mensuratur, est idem inter duo corpora, idem quoque inter partes sensibiles singulorum corporum; sed in aëre gradus caloris (sive in solo impetu motus consistat sive non) singularum molecularum inter se multum differt. Ergo idem inveniri debet in crystallo: actu alius et alius gradus caloris in partibus minimis. Num per hoc importatur multitudo actu partium substantialium?

Supra vidimus in crystallo posse inveniri in minimis particulis diversas proprietates permanentes e. g. densitates, quae important quidem heterogeneitatem non autem discontinuitatem. A fortiori igitur hoc valet de qualitatibus fluentibus et sic differentia in gradu caloris (vel etiam in tensione mechanica et motu locali unde oriri possunt vibrationes) important quidem diversitatem fluentem inter particulas, sed nullo modo discontinuitatem. Repetere possumus cum S. Thoma: aliquod potest esse unum subiecto et multum secundum accidentia. Eadem fere dicenda de « corpore absolute nigro » et eius radiatione quam Planck explicavit.

Alter casus, qui videri possit difficilior, habetur quando crystallum est in aequilibrio cum vapore quem emittit vel cum liquido in quo solubile est. Hoc quoque aequilibrium est dynamicum i. e. ita explicandum quod in eodem temporis intervallo crystallum tot partes (minimas) amittit quot ex solutione acquirit; et in hoc casu non agitur de accidente quodam sed de ipsis particulis substantialibus crystalli. Et in his igitur multitudo admitti debet; sed animadvertamus nunc sufficere multitudinem in potentia

in ipso crystallo, quamvis in vapore vel solutione sit multitudo actu partium. Nam pars crystalli *fit* ens actu per vaporizationem vel dissolutionem, non *est* ens actu ante illas divisiones.

Tandem quod attinet ad « capacitatem caloris » crystalli, qui supputari potuit ope considerationis statisticae et theoriae quantorum; quamvis primo intuitu difficultas magis seria videri possit, quia agitur hic de ipso solo crystallo (non de medio cum quo coexsistit) et de proprietate generali et permanente et, ut videtur, fundamentali corporis solidi, nullum iam negotium facit *contra* continuitatem, quia ipse Debye, qui meliorem quam alii formulam videtur obtinuisse, admisit substratum continuum, in quo vibrationes secundum methodum statisticam calculo subiecit. Ipse igitur etiam videtur admittere principium nostrum: aliquid potest esse unum subiecto et multum secundum accidentia.

* * *

Ex critica igitur disquisitione circa valorem ipsarum legum et theoriarum physicarum iterum patet has leges et theorias nullo modo exigere discontinuitatem crystallorum; si aliunde concludere licet ad eorum continuitatem, tali conclusioni nullo modo obsistunt scientiae physicae.

PETRUS HOENEN S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

L'unità della coscienza morale.

Benchè siano ormai dieci anni da che il R. P. Cathrein abbia pubblicato la sua opera in 3 volumi intorno a questo tema [1], pure abbiamo creduto opportuno dirne qualche parola sulle pagine di questo periodico. A ciò ci ha mossi specialmente il sospetto che l'opera sia ancora ignorata, o addirittura o almeno quanto al suo valore, anche da competenti in materia. A questo sospetto poi ci ha indotti il fatto, che in libri recentissimi, scritti da specialisti su materia affine, di quest'opera non si fa alcuna menzione. Eppure ci sembra che essa non debba essere ignorata da chiunque voglia approfondirsi negli studi positivi sulla religione o, in genere, sulla morale. Infatti è il lavoro più completo che fin'ora sia stato pubblicato per dimostrare *coi fatti alla mano*, e non soltanto *a priori*, l'unità della coscienza morale degli uomini. È vero che F. Nicolaij ha scritto un'opera ben considerevole, assai simile e anche anteriormente al P. Cathrein, probabilmente nel 1902 [2]: ma l'opera del Cathrein da persona competente è stata giudicata superiore « per abbondanza d'informazioni, per il valore dei documenti utilizzati (salvo qualche rara eccezione), la precisione nell'indicazione delle fonti e la sobrietà delle interpretazioni » [3].

Con eroica pazienza il ch. A. ha studiato sulle migliori fonti tutti i popoli civili dell'evo antico e un'enorme quantità di tribù barbare, soffermandosi specialmente nei tempi più remoti che c'è dato conoscere, per poter rispondere, per quanto i dati di fatto lo possono permettere, alla tesi generale evoluzionistica, che anche le idee morali come tutte le altre cose si evolvono e si mutano; e alla tesi speciale dei medesimi e di molti positivisti, che la morale è diversa secondo la diversità dei popoli. E così vi fa sfilare sott'occhio ben 23 popoli

[1] V. Cathrein S. I., *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.* Freiburg i. Br., Herder, 1914, 3 vol. in-8°, pag. xii-694; ix-653; viii-592.

[2] *Histoire des croyances, mœurs, usages et coutumes.* 3 vol. in-8°, Paris, Retaux (senza data).

[3] H. Pinard, in « Recherches de Science Religieuse » 1921, p. 299, nota 5.

civili, 5 popolazioni barbare dell'Europa, 12 della Siberia, 4 del Giappone e della Cina, 31 dell'India anteriore, 9 dell'India posteriore, 17 delle isole dell'India orientale, 103 dell'Africa, 90 dell'America, 13 dell'Australia, 32 dell'Oceania. Dunque, tra civili e barbari, sono ben 339 popoli che l'A. ha studiato, e su ciascuno, dopo avere esattamente indicata la posizione geografica del rispettivo territorio, ci fornisce notizie etnografiche abbastanza minute, specialmente riguardo alla religione e ai doveri principali, sugli usi matrimoniali, sull'organizzazione domestica e politica, sul dritto di proprietà, sul dritto ereditario e sugli usi funerari. Or consideri bene il lettore quali e quante pazienti ricerche ha dovuto far l'A. per poter non solo dirci qualcosa su tutti i punti suddetti e su tribù tante volte quasi ignorate, ma per darci le notizie più attendibili e complete, con quella scrupolosità di cui sappiamo esser capace il P. Cathrein; e poi ci dica se dobbiamo sapergliene grado, che in sole 1939 pagine ci fa conoscere nel suo passato tutta o quasi tutta l'umana famiglia sin'ora esplorata, dal lato religioso, morale e giuridico.

L'A., per non esser costretto a delle noiose ripetizioni, non segue l'ordine del Decalogo, come il Nicolaij, ma in parte l'ordine dell'antichità conosciuta, in parte l'ordine geografico. Egli più che etnologo vuol essere etnografo, affinchè, coi fatti sotto gli occhi, il lettore imparziale giudichi da sè stesso. Quindi poche e brevi discussioni lungo la trattazione; e alla fine dei 3 grossi volumi in-8 tira bensì anch'egli le sue conclusioni, ma restringendole in poche pagine. Non esamina assolutamente *tutti* i popoli del mondo. È chiaro che per un tal lavoro un sol uomo non basta: ma, come abbiamo accennato, si tratta tuttavia di un numero relativamente stragrande con ben pensata scelta. Or ecco in breve le principali deduzioni che s'impongono al lettore spassionato, e che vorremmo tenessero ben presenti evoluzionisti e positivisti:

1. Tutti i popoli a noi noti hanno avuto ed hanno una religione, se badiamo alla sostanza di quel che la parola *religione* importa ed al senso comunemente inteso; e cioè, come ben si esprime il P. Cathrein, « la credenza in esseri personali, spirituali, fuori e al di sopra del mondo visibile, da cui ci si sente dipendenti e che in qualche modo si cerca di render favorevoli o di adorare per mezzo di preghiere, sacrifizi, feste ed altre cerimonie » [1]. È arbitrario il restringere

[1] Introduz., pag. 17.

il senso della parola religione al culto dell'unico vero Dio senza miscela di errori. Nè gli evoluzionisti veramente pretendono tanto. Quando Sir John Lubbock affermava esservi popoli senza religione, voleva dire di religione presa anche nel senso largo. Lo stesso dicasi di Baldwin Spencer e F. J. Gillen, quando negavano agli Aranda ed ai Loritja (Australia centrale) qualsiasi religione. Tempi ormai tramontati per sempre, come risulta persino dalla confessione di uomini che combattono in tutt'altro campo che nel nostro, come il valente etnologo Ratzel e il celebre evoluzionista Ed. B. Tylor. E la ragione è nel fatto, che anche presso i popoli più selvaggi troviamo feste, sacrifizi, preghiere e persino precetti di astinenza in riguardo agli esseri superiori suddetti. — Nè si dica, che, quando si parla di selvaggi, non si tratta che della religione della paura. Nella loro credenza accanto agli spiriti ostili troviamo spessissimo anche spiriti buoni, di cui certamente non si ha paura, e che pure si cerca di onorare e di render propizi. — Ma la scienza ha ormai conquistato ancora di meglio. Infatti:

2. Non solo presso i popoli civili, ma anche presso i selvaggi predomina ed ha predominato (anche prima del contatto coi missionari e cogli Europei, s'intende) la credenza in un Essere affatto superiore, ottimo, potentissimo, autore e signore dei diversi esseri della natura, cui non si assegna principio o termine, cui vanno i buoni dopo la morte, cui questi poveri selvaggi non di rado onorano col dolce nome di « Padre ». E, quel che deve sembrare assai strano e imbarazzante agli evoluzionisti, non di rado questa credenza si trova più pura presso i popoli più incolti, e quindi presso quei popoli che, secondo l'evoluzionismo, in ogni ramo di cognizione meno dovrebbero avere dell'*uomo evoluto* e più della bestia. Si leggano p. e. le testimonianze che il Cathrein riferisce sui Samojedi, Tungusi, Jakuti, Bureti, Giljaki, Ainos, Stiengs, Semangs, Weddas, Andamanesi, Orang-Kubus, Dajaki, sulla maggior parte delle tribù Africane, sulle Pellirosse dell'America del Nord, sugli Esquimesi dell'Alaska, i Karibi, i Botokudi, i Guaranis, i Moxos, gli Araukani, e su molti popoli dell'Australia e dell'Oceania. Questo fatto innegabile, com'è noto agli etnologi, in questo primo quarto di secolo ha abbattuto o almeno colpito a morte una teoria, cui si era voluto onorare persino col nome di « schema classico » o teoria « dell'antropologismo classico »: dico la teoria di E. B. Tylor, che in fatto di religione propugna questo processo evolutivo: animismo, polidemonismo, politeismo, monoteismo. Il più efficace e fortunato avversario del Tylor si ritiene Andrew Lang (che pur non combatte nel nostro campo), la cui teoria opposta suol chiamarsi

« All-Fatherism ». I suoi attacchi si fondarono sui fatti suddetti. Allora non c'era che fare: o contestare l'interpretazione del Lang, pur di non ammettere un monoteismo originario, ovvero mettere in dubbio o attenuare i fatti. Ed E. S. Hartland [1], R. R. Marett [2], A. van Gennep [3], N. Söderblom [4] ed altri si attennero specialmente al primo partito; il Tylor [5] trovò più comodo attenersi al secondo, però in questo senso, che, a parer suo, i selvaggi *non spontaneamente*, ma dietro l'influenza dei missionari credono in un essere supremo corrispondente al concetto di Dio. Ma il fatto sta che, sul puro terreno etnologico, gli argomenti in favore del monoteismo primitivo sono andati di giorno in giorno crescendo in numero e valore; e dopo gli ultimi lavori del Lang e le pregiatissime opere del P. G. Schmidt S. V. D. ci sembra che il favore per un monoteismo originario sia aumentato. Come ha ben mostrato il P. J. Huby S. I. [6], ne fanno fede molti dotti articoli scritti da persone competentissime e di tendenze ben diverse nell' « Encyclopaedia of Religion and Ethics », opera che conta già parecchi volumi e che cominciò a comparire nel 1908, quando dunque ferveva la controversia. Anche il prof. R. Pettazzoni (della R. Università di Roma), nella sua recente opera « *Dio — formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* — (1922) » in sostanza viene a darci una buona conferma; sia perchè egli nella prefazione al vol. I, pag. xv, dichiara di aver voluto « estendere il più che fosse possibile il campo delle osservazioni ed abbracciare il massimo numero di fatti »; sia perchè, come evoluzionista, è un testimonio non sospetto. Vero è che egli, mettendo fuori la sua teoria, riduce il monoteismo originario alle « proporzioni più modeste della credenza in un essere celeste, appercepito in figura personale del cielo ». Ma intanto 1°, dopo aver passato successivamente in rivista i popoli primitivi di tutto il mondo, attesta: « Abbiamo percorso un lungo cammino. Abbiamo incontrato in tutte le parti della terra, presso famiglie umane di razze le più diverse, la credenza in un essere celeste supremo » [7].

[1] *The "high gods" of Australia*, « Folk Lore » 9 (1898), pag. 290-329; *Australian gods*, « Folk Lore » 10 (1899), pag. 46-57.

[2] *Savage supreme beings and the bull-roarer*, « Hibbert Journal », 1910; *The Threshold of Religion* [2]. London, 1914, pag. 145 sgg.

[3] *Mythes et légendes d'Australie.* Paris 1906.

[4] *Das Werden des Gottesglaubens.* Leipzig 1916.

[5] *On the limits of savage religion*, « Journal of anthr. Inst. » 21 (1892), pag. 283-299.

[6] « Recherches de Science Religieuse », (1917), pag. 327.

[7] *Op. cit.*, c. X, *Sintesi*, pag. 349.

— 2° Siccome egli cerca di spiegare, nei popoli suddetti, in un modo coerente alla sua teoria la concezione dei seguenti attributi di quell'essere celeste: l'onnipotenza, il potere creativo, somma benevolenza col relativo appellativo di Padre (universale), suprema autorità legislatrice, con la relativa funzione di giusto giudice e vindice della giustizia, onniveggenza, ubiquità ed eternità [1]; con ciò stesso non contesta ma riconosce il fatto, che i suddetti popoli primitivi, chi più chi meno perfettamente, attribuiscono a quell'essere celeste le perfezioni suddette. Ora queste perfezioni sono appunto la caratteristica dell'idea di Dio. Dunque è giocoforza riconoscere che tali popoli hanno veramente l'idea di Dio, sia pure quest'idea deturpata da moltissimi errori grossolani e contorni grotteschi.

3. Vero è che presso i popoli selvaggi il culto del vero Dio tante e tante volte (non sempre) è negletto del tutto o quasi, mentre un qualche culto agli spiriti non manca mai. Ma si è osservato ancora, che questi spiriti non vengono confusi col Dio Supremo; che anzi vengono concepiti, generalmente parlando, sotto la di Lui dipendenza o anche provenienti da Lui. Il che significa non crederli affatto altrettanti dei; e sarebbe un grave errore chiamare tali popoli politeisti. La ragione principale poi perchè trascurano il culto di quest'Essere creduto il vero Dio, la sappiamo da loro stessi: perchè, dicono, Egli è affatto buono e non ci può nuocere; ovvero: Egli sta troppo in alto o lontano, ed ha lasciato a quegli spiriti la cura del mondo. Adunque, mentre la fede in Dio non viene cagionata dal timore, gli atti di culto bene spesso (non sempre però) vengono fuori più per timore che per altro motivo; questo è vero. E siccome quei tali popoli credono Dio assai buono per farci male quaggiù, perciò ne trascurano il culto; molto più quando se L'immaginano ben lontano da noi. L'errore pratico, dunque, comincia con l'errore speculativo non sulla sostanza dell'idea di Dio, ma su qualche attributo di Dio, e cioè sulla sua onnipresenza e sul completo suo dominio su *tutto assolutamente*, anche sui mali temporali ed imminenti. Che se poi si trovasse qualche tribù, che, pur avendo l'idea esatta dei divini attributi, trascura il culto di Dio, ciò non proverebbe davvero che tale tribù ignora il dovere del culto divino, e che quindi ha la coscienza diversa dalla nostra; nè più nè meno che, se tanti e tanti civili non s'incomodano mai a pregare Dio, non segue che tali civili ignorano il dovere del culto divino, e che quindi hanno la coscienza diversa dagli altri. È chiaro

[1] *Op. cit.*, c. 2, pag. 66 e sgg.

che potrebbe anche seguirne qualche altra cosa; p. e. che per pigrizia o indelicatezza si possa trasgredire qualche precetto, pur non ignorandolo.

4. Mirabile veramente l'universale consenso di tutti i popoli nell'ammettere l'immortalità dell'anima. Di una sola popolazione abitante nel Gran Chaco (Amer. merid.) mi è rimasto il dubbio, dietro le relazioni sfavorevoli del missionario francescano P. Lozano (1ª metà del sec. XVIII). Ma è da notare che nessun missionario si è fermato a lungo presso quella gente, sì da poterla conoscere bene. Del resto, chi non lo sa? l'eccezione non distrugge la regola. — Vero è che qualche tribù crede in una specie di svanimento dopo una seconda vita. Ma queste tribù sono ben rare; e ad ogni modo concordano col resto del genere umano nella persuasione, che abbiamo un'anima distinta dal corpo e che al corpo sopravvive, per quanto quest'anima bene spesso venga immaginata come un corpo più sottile. E che meraviglia che gente incolta e grossolana non sappia astrarre tanto dalla materia?

5. Diffusissima, benchè non così universale come l'idea dell'immortalità, è l'idea della sanzione della legge naturale dopo la morte, e cioè l'idea d'una vita di piaceri e gioie pei buoni, e d'una vita di dolori e tormenti pei cattivi. Anche qui dai popoli rozzi tutto viene materializzato; ma la sostanza della concezione è lì.

6. Tutti i popoli hanno più o meno profondamente impresso nell'anima il senso della giustizia. Anche le tribù più selvaggie non mancano dell'idea del dritto e dell'ingiuria nè ignorano il principio che immediatamente ne emerge, che cioè l'ingiuria non si ha da fare a nessuno. Dappertutto ben conosciuto, per quanto praticamente bene spesso violato, il dritto che l'uomo ha sulla sua vita, sull'integrità delle sue membra, sulla sua libertà, sulla sua moglie, sulla sua fama e sui beni esterni, mobili e immobili, che egli ha potuto far *suoi*. Onde quasi dappertutto pene stabilite per l'omicidio, per le gravi lesioni, per l'adulterio, per la calunnia, per il furto. E gli stessi barbari, generalmente parlando, non sogliono applicare queste pene senza un previo processo giudiziario, per quanto imperfetto e rude. Il che prova quanto ben conoscano il principio, che è intrinsecamente male condannare un innocente. Onde se l'accusato risulta reo, allora viene condannato; ma nel caso contrario, vien lasciato libero.

7. Tutti i popoli conoscono quelle virtù, che, senza appartenere strettamente alla giustizia, tuttavia hanno con essa qualche somiglianza, e dai filosofi sono chiamate parti potenziali della giustizia. Tali sono p. e. la veracità, la fedeltà, la gratitudine, l'ospitalità, l'amor fraterno, la liberalità, la cortesia. Il dubbio potrebbe riguardare special-

mente i selvaggi. E infatti molti evoluzionisti hanno per lungo tempo creduto (e non mancheranno di quelli che ancora credono) non essere neppur da pensare a queste virtù, quando si tratta di selvaggi. Invece lo studio accurato di siffatti popoli ha condotto a questa conclusione, che anche i popoli più selvaggi, o almeno la grandissima maggioranza di essi, pur non difettando di vizi, e di vizi abbominevoli, conoscono e anche praticano anch'essi, chi più chi meno, chi più l'una chi più l'altra, tutte le virtù suddette. Anzi di molti di essi testimoni credibilissimi riferiscono, che le praticano assai meglio di tanti popoli civili, e che col contatto coi popoli civili, in fatto di moralità, hanno piuttosto perduto che guadagnato. È questo un ritornello ben frequente in bocca a testimoni capaci, che son vissuti lungo tempo con loro. — Una prova evidente che non ignorano la malizia della bugia è, p. e., che essi ritengono lo spergiuro come delitto grave. Ora ciò suppone che essi conoscono esser male dire il falso, e ancora esser male invocare la divinità o gli esseri superiori estramondani come testimoni della falsità. A nessuno di loro è gradito sentirsi dare del bugiardo. Lo stesso Darwin racconta come s'indignò fortemente un ragazzo della Terra del Fuoco, venuto su a bordo della Beagle, cui egli (Darwin) aveva incolpato di bugia. — « Così viviamo noi Negri ... » attesta il Rev. Stefano Kaoze, parlando dei Beni-Marungu (Congo), cui egli appartiene, dopo aver riferito dei fatti, donde si rileva il senso della gratitudine, non che l'amor fraterno [1]. « L'ingrato cade nel disprezzo; egli perde la benevolenza e l'aiuto degli altri. Noi consideriamo come una grand'infamia derubare un uomo, da cui abbiamo già ricevuto dei benefici, come ancora esigere qualcosa da uno, che poco prima qualcosa ha donato a noi spontaneamente ». E asserisce di aver visto spesse volte piangere di tutto cuore i suoi paesani al letto di morte di qualche vecchio missionario, ricordandosi di tanti benefici da quello ricevuti. — Una delle tribù calunniate e dipinteci da certi viaggiatori come poco diverse da branchi di scimmie, è quella degli Orang-Kubus (Sumatra). Eppure il viaggiatore B. Hagen asserisce: « La partenza da loro fu accompagnata da manifestazioni straordinariamente cordiali, la gente volle ad ogni costo portare il nostro non indifferente bagaglio per quattr'ore di strada dal loro villaggio, senza volerne accettare alcuna ricompensa » [2]. — « I fanciulli mangia-

[1] « Revue Congolaise », II, pag. 60-61; presso l'A., II, pag. 166.

[2] B. Hagen, *Die Orang-Kubus aus Sumatra*, pag. 68; presso l'A., I, pag. 470.

vano assai garbatamente le tavolette di cioccolata e le banane loro regalate, non erano per niente ingordi, e se le dividevano fra loro pacificamente, senza la menoma invidia... Nell'accomiatarmi essi colsero dei fiori e li portavano in mano, però non osavano porgerli, ma stavano aspettando ch'io dicessi: Date ». — Del medesimo tenore e assai interessante è la testimonianza di G. J. Van Dongen, che fu parecchi anni controllore in Sumatra, e si occupò diligentemente dello studio dei Kubus [1]. Egli rileva ancora la loro avversione alla bugia e al furto, la loro mitezza e il loro senso della riconoscenza. Un altro popolo creduto abbrutito è quello dei Minkopii (isole Andamane). Essi erano stati descritti in modo, che le navi Europee non osavano mai avvicinarsi presso le loro terre. Or ecco come li descrive il P. Cathrein (I, 447) sui dati di Edoardo Orazio Man, un osservatore accurato (come lo chiama Max Müller [2]), un glottologo e perfettamente degno di fede, che per ben 11 anni fu con loro in qualità di aiuto-sovrintendente, con l'espressa intenzione di osservarli coscienziosamente: « Nelle loro relazioni sociali essi mostrano molto amore scambievole; lo stesso si può osservare nel loro commercio con gli stranieri, se una volta si è stabilita una buona relazione con essi. È notevole specialmente, che essi tutti usano gran cura e riguardo verso i bambini, i vecchi e chiunque abbisogni di aiuto. I fanciulli degli Andamanesi vengono sgridati, se essi sono impertinenti e indiscreti, però non mai battuti; essi vengono avvezzati per tempo ad esser magnanimi, e a vincer sè stessi, e lo scopo dei lunghi digiuni, cui vengono sottomessi, sembra essere di assuefare i ragazzi e le ragazze alla perseveranza e alla fortezza, prima d'addossarsi le cure dello stato matrimoniale. Il dovere di mostrare riguardo ed ospitalità agli amici e ai visitatori, vien loro inculcato sin dai primi anni; tutti gli ospiti vengono trattati bene... spesso regalano il meglio di ciò che hanno... Nell'ira e negli alterchi non usano espressioni sconvenienti, ma si contentano di piccole

[1] Van Dongen, *Die Koeboes...*; presso l'A., I, pag. 470.

[2] « Journal of the Anthrop. Inst. of G. Britain and Ireland » XII (1885), pag. 69 sgg. Contro l'autorità del Man invano si opporrebbe quella di A. R. Brown. Prima di tutto il Brown si oppone al Man solo in ciò che riguarda la *religione* degli Andamanesi, e specialmente l'idea di *Puluga* (l'Essere Supremo, secondo il Man). Poi, come ha ben mostrato il P. G. Schmidt (« Anthropos », 1921-22, pag. 978 sgg.), in fatto di autorità e competenza su questo punto il Man sta ben al di sopra del Brown, il quale fu nelle isole Andamane solo un anno, potè comunicare con gl'indigeni solo per mezzo della lingua Hindustani, non ben nota nè a lui nè a quelli, e, relativamente al breve tempo di dimora, estese troppo il campo delle sue osservazioni.

ingiurie, p. e. bugiardo, stupido, naso lungo, e simili ». Si legga ancora quanto è testificato p. e. sugli Ottentotti, sui Wangata, sui Tanala, sui Groenlandesi, sui Sinaloesi, sugli abitanti della Guaiana Francese, sugli Abiponi, sugli Australiani del sud-est, dell'ovest e del nord, sui selvaggi delle Caroline e sui Tonganesi.

8. Tutti i popoli, *almeno in certo grado*, conoscono la malizia dell'impudicizia ed hanno il senso del pudore. Diciamo « almeno in certo grado », perchè anche su questo punto, come in tutti gli altri, ammettiamo benissimo che non tutti hanno la stessa chiarezza di cognizione. Qui poi non si parla della pratica, ma della cognizione, essendo questo il punto che propriamente c'interessi nella quistione della coscienza morale. — Il dubbio, al solito, potrebbe versare specialmente sui selvaggi. Or si faccia attenzione alle testimonianze ed ai fatti seguenti, scelti fra i tanti altri, che noi, dovendo esser brevi, non possiamo citare, e si vedrà se sia giustificata o no la conclusione suddetta. — Tra i selvaggi più rilassati su questa materia sono certamente da annoverare i Minkopii (di cui sopra). Concede ciò il suddetto autorevole testimonio Man. Però aggiunge, che l'abuso non esiste che fra i giovani prima del matrimonio, che esso non si estende a persone della propria parentela, essendo ciò strettamente proibito, che amorazzi coi successivi inconvenienti avvengono in segreto e non ostante la vigilanza degli anziani, e che quando la cosa non si può più celare, ha da finire col matrimonio [1]. Intorno ai Boscimani, una delle stirpi più rozze dell'Africa del Sud, il Fritsch [2], dopo aver detto che essi abborriscono l'incesto, asserisce: « Riguardo alle relazioni sessuali, nel che Wood nega loro qualsiasi ritegno, in realtà essi sono meno liberi che i loro vicini assai più civilizzati. In generale essi non sono tanto dediti alle sensualità...; le donne sono più caste che le Betschuane ». E il Peschel [3]: « Tra loro regna severa castità... ». — Un altro popolo selvaggio, in materia di castità assai ignorante nel passato, è certamente quello degli Aleutinesi. Eppure il missionario Wenianimov, vissuto fra loro per ben 14 anni, riferendosi al loro passato, attesta che le donne, maritate o no, le quali avessero dato alla luce figli illegittimi, venivano uccise e i loro cadaveri messi da parte. Gli antichi missionari riferiscono della grande stima che i Sinaloesi (golfo di California) avevano della verginità. Onde nelle donne gran cura di schivare gli uomini per non perdere il bel fiore prima del

[1] « Journal of the Anthrop. Inst. » XII, pag. 125-6; presso l'A., I, pag. 449.
[2] *Die Eingebornen Südafrikas*, pag. 445; presso l'A., II, pag. 413.
[3] *Völkerkunde* [6], pag. 145; presso l'A., II, pag. 413.

matrimonio. E Alegre [1] racconta come le zitelle portavano al collo una conchiglia colorata, adorna con certa finezza, sino al tempo del matrimonio, e che il perderla nel frattempo era loro di grande vergogna. Intorno ai Boscinegri di Surinam (Guaiana Olandese) Schneider scrive [2]: « Se noi dobbiamo prestar fede alle note di Giov. King, un pagano convertito, (e noi ne abbiamo tutte le ragioni), da un canto sembra che i Boscinegri abbiano coscienza di far del male quando commettono un adulterio ed altre dissolutezze carnali. Dall'altro canto sembra, che questa coscienza non sia forte e profonda abbastanza, perchè essi rifuggano dalle vie del vizio ». Ma queste son cose dell'altro mondo soltanto? — Sui rozzi e ferocissimi Tupi (Maragnone-Brasile) il viaggiatore G. Lery [3], che visitò quelle terre nel 1557, riferisce che, benchè ivi non si badasse molto alla castità delle ragazze, pure non si notava nei giovanotti speciale inclinazione al libertinaggio; che i genitori avevano diligente cura dei loro figliuoli; che gli uomini si comportavano esternamente secondo le esigenze del pudore, e che i giovanotti nell'abbaruffarsi, volendosi ingiuriare, si affibbiavano dei titoli alludenti alla fornicazione. Dal che si rileva che ne conoscevano la malizia, e che la ritenevano per un fatto poco onorevole. — Intorno ai Chavantes (tra l'Uraguai e Tocantin) Martius [4] dice, che essi sorvegliano sulla castità dei giovani, e con ciò ritengono assicurata quella delle ragazze. — Non di rado abbiamo letto delle grandi lodi tributate alla castità di tribù selvaggie da testimoni attendibilissimi, come intorno agli Ottentotti, agli Orang-Kubus, ai Tanala, ai Groenlandesi, agli Abiponi, quegli Abiponi su cui molti Spagnuoli a principio dubitarono se avessero la capacità sufficiente per ricevere i Sacramenti, finchè Paolo III non dichiarò nel 1537, gl'Indiani èssere *veros homines fidei catholicae et Sacramentorum capaces*. Eppure il missionario P. Dobrizhoffer S. I. nella sua *Historia de Abiponibus* (1784) testifica: « In tutti i 7 anni, che io mi trattenni presso questi selvaggi, non ho osservato la benchè menoma cosa, che potesse offendere un orecchio od occhio casto. Questo sia detto a gloria di tutta la nazione senza distinzione di età e di sesso ». Dice che ivi, dietro l'esempio degli antenati e degli altri popoli d'America, son permessi la poligamia e il divorzio. « Tuttavia, aggiunge, essi si contentano anche

[1] *Hist. de la Compañia de Jesús en Nueva España* I, pag. 233; presso l'A., II, pag. 625.

[2] *Die Buschneger Surinams*, pag. 19; presso l'A., III, pag. 24.

[3] *Schiffart in Brasilien*... Frankfurt a. M., 1593; presso l'A., III, pag. 69.

[4] *Reise in Brasilien*, II, pag. 574.

per moltissimo tempo della loro vita di una sola moglie. Aver che fare con donna, non unita con loro col vincolo matrimoniale, lo ritengono un delitto disonorante e vergognoso... Delle orrende immodestie, che regnano fra noi sì spudoratamente, essi non sanno nulla, nemmeno il loro nome. Ragazzi e ragazze hanno sempre un'aria allegra e gioviale; ma non si troveranno mai gli uni a chiacchierare con le altre o stare insieme ».

9. Che poi non manchi nemmeno ai selvaggi il senso del pudore, *almeno in qualche grado*, risulta dal fatto che, tranne rarissime eccezioni, tutti portano addosso qualche cosa per coprire quel che l'onestà esige doversi coprire, per lo meno dal tempo del matrimonio in poi (e tra loro il matrimonio si suol contrarre ben presto, com'è noto); ma tante volte anche prima. Un po' più di libertà si permettono gli uomini, specialmente nelle regioni più calde e quando attendono al lavoro; ma si è osservato tante volte che, vedendo avvicinarsi un forestiero, cercano di coprirsi. Il P. Dobrizhoffer, nella citata sua opera, racconta che, avendo interrogati i suoi Abiponi che pensassero dei Mbayas (altri selvaggi loro vicini, ma tra cui gli uomini si permettevano di andare svestiti, e l'onestà lasciava a desiderare), risposero esser quella gente *svergognata come i cani*. Del resto quanto alle tribù che potrebbero sembrare sfornite di questo senso del pudore riguardo al ricoprirsi, è ben da notare come si tratta generalmente di razze annerite o abbronzate dal sole, presso le quali la nudità desta minore impressione. E perciò tanto i viaggiatori quanto i missionari fanno osservare, che producono più male certe donne civili vestite secondo certe mode, che non questi poveri selvaggi sì male in arnese[1].

10. In tutti i popoli del mondo a noi conosciuti ha esistito ed esiste la società coniugale con la conseguente società familiale. « Tutto ciò che nel passato si è affermato d'un originario sbrigliato commercio sessuale, di un comunismo sessuale ecc..., appartiene al regno delle favole » dice benissimo il P. Cathrein, III, pag. 565. Il matrimonio è considerato dappertutto come un contratto, con cui l'uomo e la donna si uniscono stabilmente in ordine alla generazione della prole, e generalmente anche fra i selvaggi viene festeggiato con qualche solennità. L'adulterio da parte della donna è considerato dovunque come delitto gravissimo e bene spesso punito con la morte. Noi troviamo dappertutto proibiti i matrimoni fra i consanguinei. Quando un darwi-

[1] Vedi p. e. JOH. LERY (viaggiatore del sec. XVI), *Schiffart in Brasilien*, Frankfurt a. M., 1593; presso l'A., III, pag. 69.

nista come Hellwald arriva a confessare che «lo stato primitivo di una comunanza di donne, escluso qualsiasi rapporto fra il singolo uomo e la singola donna, attualmente non trovasi più sulla terra» [1]; e quando il darwinista Westermarck giunge ad affermare che «l'ipotesi della promiscuità... è assolutamente infondata ed essenzialmente antiscientifica» [2]; abbiamo ogni ragione di credere essere ormai finiti i tempi in cui un H. Spencer osava scrivere: «I gruppi infimi di uomini primitivi... mancavano pure di qualsiasi traccia di ordinamento, che meriti il nome di organizzazione domestica. Le relazioni sessuali e quelle fra genitori e figli differiscono appena da quelle dei bruti» [3] e un Häckel: «(l'appagamento dell'istinto sessuale) presso la maggior parte dei selvaggi e di molti barbari è al medesimo livello delle scimmie e di altri mammiferi» [4]. — Vero è che fra i selvaggi si ammette con facilità il divorzio, ma ciò non prova per niente che i selvaggi non conoscono il matrimonio; altrimenti dovremmo conchiudere che anche la maggior parte dei popoli civili odierni non conoscono il matrimonio. — Quanto alla poligamia, la sua illiceità non è d'un'evidenza così immediata; di modo che più facilmente s'intende come popoli poco colti non l'abbiano vista. Tanto è vero che Iddio, avendo dominio su tal materia, ha potuto dispensare il popolo ebreo; e se ha dispensato questo, abbiamo ragione di credere che abbia dispensato anche gli altri, come tengono molti teologi. Qui poi non è il luogo di mostrare come questa dispensa sia stata data e conosciuta. — Del resto presso parecchi popoli selvaggi, almeno teoreticamente, vige la monogamia; e non di rado si tratta di tribù, di cui gli evoluzionisti meno se l'aspetterebbero, come p. e. i Careni, gli Andamanesi, i Nicobari, i Semangs, i Jacuni, i Dajacchi, i Nigriti, i Chiangani, i Tagbanas, i Weddas, i Baduwis, gli Esquimesi dell'Alaska, i Chichimechi, i Birrias ed altre tribù di bassissima cultura. Inoltre fra molti popoli la poligamia è un abuso dei soli ricchi, ed una fra le mogli ha una specie di supremazia sulle altre; il che potrebbe essere un residuo della forma primitiva monogamica. — Ben più ributtante è l'uso della poliandria. Ma troviamo che quest'abuso è rarissimo, che, eccettuate le tribù dell'Australia centrale, vige presso popoli di più elevata cultura, che è limitato da regole fisse, e che quindi non ha niente che vedere col comunismo delle

[1] *Kulturgeschichte*, I, pag. 81.
[2] *The history of human marriage*. London, 1891, pag. 133.
[3] *Principles of sociology*, II, § 283.
[4] *Die Lebenswunder*, Kap. 17.

donne. Il delitto poi viene attenuato e, in parte, causato da queste due circostanze locali: mancanza di donne e loro alto prezzo.

È generale l'amore dei coniugi fra loro, benchè dove vige la poligamia la donna si avvicina alla condizione della serva. Generale ancora l'amore reciproco fra genitori e figli. Anzi più volte è stato notato che i selvaggi risparmiano anche troppo i loro figli quanto al castigarli. Molti esempi potremmo citare per dimostrare vigente dappertutto quest'amore reciproco tra i membri della famiglia, ma i limiti imposti a questo nostro modesto lavoro non ce lo permettono. Basterà ricordare i pianti e lamenti anche dei poveri selvaggi, quando la morte viene a rapire qualcuno della famiglia, e basterà quanto vien riferito sui loro usi funerari. — Vero è che certi selvaggi uccidono i figli che hanno qualche deformità, ovvero che nascono dopo i primi tre, ovvero il secondo gemello. Ma è da notare che questi usi non sono di tutti i selvaggi, che ciò si fa solo coi neonati, che quanto ai figliolini deformi ciò si può interpretare per falsa compassione, quanto al secondo gemello vi è sotto della superstizione, quanto a quelli che nascono dopo i primi tre vi è spesso l'attenuante della povertà, che infine amano certamente i figli che conservano, e questo basta per vedere che l'amore paterno e materno c'è. — Vero è ancora che certi figli uccidono i loro genitori vecchi. Ma ciò fanno, com'essi stessi hanno più volte dichiarato, perchè i loro genitori, oppressi dagli acciacchi della vecchiaia, cessino di patire, specialmente quando si tratta di popoli che fanno vita nomade. Certe volte poi c'è la puerile opinione, che nell'altro mondo si entra e si resta nella stessa età in cui si muore. Onde, sia per l'uno che per l'altro motivo, spesso sono gli stessi genitori che pregano i loro figli di spedirli a miglior vita.

E così ancora contro la tesi, in blocco, del P. Cathrein si potrebbero opporre le ridicolissime superstizioni, le tante enormità che fra i selvaggi si commettono o almeno si sono commesse nel passato: cannibalismo, la caccia alle teste (umane), balli disonesti, abbandono dei propri cari ammalati e simili. Al che rispondiamo, non essere stata intenzione dell'A. di far vedere, nè intenzione nostra di conchiudere che i selvaggi sono modelli di religiosità e di moralità, ovvero che sieno scevri di errore nell'uno e nell'altro campo. Siamo ben lontani dal disconoscere la morale necessità della rivelazione, perchè « ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint ». Conc. Vat., s. III, c. 2. Anzi nemmeno propriamente è stata intenzione dell'A. far vedere che i

selvaggi *osservano* il decalogo quanto alla sostanza, ma bensì che quanto alla sostanza lo *conoscono;* il che vale a dire che anche i selvaggi non solo conoscono i principii universalissimi della moralità, ma anche quelle conclusioni ovvie che sono alla portata del nostro popolo. La nostra quistione non riguarda la pratica della morale, ma la cognizione di essa. Or bene, consta dalla storia e dall'etnografia, che tutti i popoli a noi noti hanno una qualche religione, che tutti ammettono una seconda vita, che la gran maggioranza anche degli stessi selvaggi e dei più rozzi fra loro vede il nesso fra la morale e la religione, che tutti conoscono ed apprezzano la virtù della giustizia e le virtù affini, come ancora conoscono e detestano o almeno riprovano i vizi contrari; che in generale si conosce abbastanza quanto riguarda il 6° comandamento, e, dove più dove meno, non manca anche il senso del pudore; che in nessun paese si è trovata la promiscuità o comunanza delle donne, bensì si è trovata dappertutto l'istituzione del matrimonio, dappertutto punito gravemente l'adulterio da parte della donna, come dappertutto si conoscono almeno sostanzialmente i doveri di affetto reciproco fra marito e moglie, genitori e figli. Tutti questi sono ormai fatti accertati, che nessuna difficoltà può distruggere, perchè le difficoltà non distruggono i fatti. E questi fatti ci sembrano ben sufficienti a giustificare l'assunto dell'A. anche di fronte a coloro, che non ammettono altro argomento che il fatto positivo.

All'opera del P. Cathrein sono state fatte le seguenti osservazioni: 1. l'A. non dimostra quel che promette di dimostrare nella sua introduzione, n. I, cioè l'unità della coscienza morale di tutti gli uomini *di ogni tempo*. Egli non dimostra se non degli uomini *storicamente conosciuti;* nè su base etnografica poteva fare altrimenti. — 2. Di conseguenza, quest'opera non basta a confutare la tesi evoluzionistica. — 3. Per supplire certe mancanze di dati particolari o per meglio completarli, avrebbe potuto aggruppare i popoli per famiglie, utilizzando almeno gli aggruppamenti più accertati. — 4. L'A., per rispondere più efficacemente agli avversari, sarebbe dovuto entrare un po' nel terreno psicologico, distinguendo tra nozioni primarie della moralità, che sono alla portata delle intelligenze più rozze, e nozioni secondarie ossia conclusioni, che non sono altrettanto chiare; e facendo notare, quanto alla religione, che nella coscienza umana la nozione di causalità normale è anteriore a quella di causalità soprannaturale o magica; e quanto alla morale, che il principio fondamentale della

giustizia « cuique suum » è contemporaneo al primo esercizio dell'attività libera [1]. — 5. Manca totalmente letteratura più recente [2].

Ci si permetta il nostro modesto parere su queste osservazioni. — Quanto alla 1ª accusa, osserverò che l'A., col secondo modo di proporre la quistione (« ... In altri termini, è una ed uguale la coscienza morale di tutta l'umanità *a noi nota* ? » Introduz., n. I), determina e precisa il primo (« Vi è un fondo d'idee e di principî morali, che siano stati riconosciuti *da tutti i popoli in tutti i tempi*... ? » ivi), che, non si può negare, ha un senso generale. Vero è che alla fine del suddetto n. I l'A. sembra ritornare al quesito generale. Infatti egli domanda: « Questa testimonianza (dell'etnografia) ci autorizza a credere in una coscienza morale *di tutta l'umanità* uniforme, identica nelle sue linee fondamentali... ? ». Però dall'insieme si rileva che l'A., anzichè volere ristabilire il quesito generale, già moderato col secondo modo di presentarlo, intende far notare che, se dall'etnografia consta essere sostanzialmente uniforme la coscienza morale dei popoli a noi noti, noi non abbiamo poi tutti i torti se crediamo sostanzialmente uniforme la coscienza morale di tutti gli uomini di tutti i tempi. Dunque quest'ultima è una tesi semplicemente insinuata, ma non la tesi presa a dimostrare direttamente. — Quanto alla 2ª accusa, bisogna vedere di quale tesi evoluzionistica si parla. Vi sono tante tesi evoluzionistiche, sostenute cioè o da tutti o da alcuni evoluzionisti. Or bene, fra le altre c'è anche questa, asserita con gran fermezza da un gran campione dell'evoluzionismo moderno, H. Spencer: le odierne ricerche etnografiche, dice lui, non ci permettono più di ammettere quell'unità e universalità dell'umana coscienza che Kant presupponeva [3]. E, a sentire Fr. Jodl, « nessun psicologo dei popoli oggi vorrà ancora sostenere la vecchia opinione della scuola di norme morali innate, immutabili, eterne » [4]. Parimenti in nome dell'etnografia Fr. Hellwald ritiene le idee di bene e di male come del tutto vacillanti e soggettive [5]. Or, quanto a siffatta tesi, il libro del P. Cathrein basta davvero, dimostrando precisamente il contrario in nome appunto della vera e sincera etnografia. Se poi parliamo della tesi *fondamentale* dell'evoluzionismo, che tutto si evolve e si muta, allora ben è vero che all'evoluzionista rimane la solita scappatoia, di rifugiarsi cioè nel buio di chi sa quante mi-

[1] H. Pinard, *l. c.*
[2] « Theolog. Revue », XIV (1915), pag. 372.
[3] « Zeitschrift für Philos. und philosophische Kritik », XCV, pag. 58.
[4] *Religion, Moral und Schule*, 1892, pag. 9
[5] *Kulturgeschichte*, 1896.

gliaia e migliaia di secoli passati, su cui mancano i documenti: tuttavia anche cotesta tesi è non leggermente intaccata dal fatto *etnologico*, che proprio i selvaggi più primitivi e rozzi, quelli dunque che dovrebbero stare più indietro nell'ascensione evoluzionistica, neanche a farlo apposta, sono quelli che, generalissimamente, stanno meglio degli altri selvaggi in fatto di religione e morale, e meglio degli altri vedono il nesso tra la morale e Dio. Si legga p. e. sugli Andamanesi, Orang-Kubus, Careni, Sakais, Weddas, Ainos, Semangs, ecc... — Quanto alla 3ª accusa, cioè di non aver aggruppato i popoli in famiglia e utilizzati i caratteri delle famiglie a vantaggio dei singoli, ha già risposto anticipatamente l'A., dichiarando di averlo fatto appositamente, perchè « su questo punto — almeno per quanto riguarda i selvaggi — (e questi occupano quasi tutti e tre i volumi) la gran maggioranza delle conclusioni è incerta e problematica ». (Introduz., n. V.) È stato quindi per amore della certezza, per non danneggiare il certo con un dotto apparato incerto. Inoltre « l'intromettersi in cotesta quistione ci avrebbe condotto ad infinite ricerche, che rimangono al di fuori dello scopo di questo libro » (ivi). Del resto ci consta che l'A. più d'una volta, per colmare delle lacune, ricorre ai dati certi di un ceppo comune. — Quanto alla 4ª accusa, del non aver fatto notare la distinzione fra precetti morali primari e secondari o derivati, ci sembra dover dire che l'A. ha fatto ciò implicitamente e, in questo senso, anche abbondantemente. Quando p. e. ha mostrato coi fatti, che i selvaggi conoscono benissimo il dovere di amare i genitori, e che alcuni pochi fra loro si permettono di uccidere i genitori solo quando sono decrepiti, e ciò nell'idea di liberarli dalle sofferenze, ha implicitamente mostrato, che insomma i selvaggi non ignorano il 4° comandamento, ma solo si sbagliano in certi casi determinati nell'*applicazione* di esso, per complicazione di circostanze. Quanto alla 2ª parte dell'osservazione, che cioè avrebbe potuto mostrare come nella coscienza umana la nozione di causalità normale è anteriore a quella di causalità soprannaturale o magica ecc..., è da notare che il ragionare su ciò avrebbe portato l'A. fuori del terreno puramente etnografico e quindi al di là del suo compito. — Riguardo alla 5ª accusa, che cioè *manca totalmente* la letteratura più recente, rispondiamo risolutamente che quest'accusa, almeno così come suona, è assolutamente insostenibile, e ci maravigliamo come si sia potuto dir questo. Di grazia, si abbia la pazienza di scorrere un po' le note dei tre volumi, e si vedranno ivi citati non pochi libri, opuscoli, periodici, riviste ecc... degli anni che immediatamente precedono l'edi-

zione del libro (1914), e di gran valore. Se poi si volesse dire che si poteva fare ancor meglio, ciò non negheremo; e lo stesso valga dell'insieme dell'opera. Ma chi sarà sorpreso di ciò? Certo nessuno, e molto meno il dotto A., il quale nella sua modestia dichiara di considerare la sua opera « solo come un primo tentativo fondamentale di una rappresentazione complessiva delle vedute morali e religiose dell'umanità... Un'opera che soddisfacesse completamente sotto ogni riguardo potrebbe venir fuori soltanto mediante il lavoro collettivo di molti durato per anni ed anni » (Prefaz.). — Tuttavia qui si tratta di un primo tentativo, che noi giudichiamo condotto assai bene, e che ha facilitato immensamente il lavoro dei continuatori dell'opera, tale e tanta è la ricchezza delle fonti citate popolo per popolo, fonti alle quali il coscienzioso A., com'egli attesta, ha per lo più attinto direttamente. Egli ha tutte le ragioni di dire: « Quale fatica è costato ciò, stante il gran numero dei popoli descritti, può apprezzarlo solo colui, che si è occupato egli stesso di simili lavori. La quantità della letteratura da superare è stata pressochè sterminata. A ciò si è aggiunta la difficoltà di procurarsi la letteratura conveniente, perchè si trattava di andare a scovare certe opere, che talvolta non si trovano nemmeno nelle più grandi biblioteche » (Prefaz.). — Quindi, tutto sommato, noi ammiriamo grandemente un uomo, che solo ha potuto condurre a termine un tal lavoro, e, mentre da un canto concediamo che, assolutamente parlando, si sarebbe potuto far di meglio (come in ogni cosa di questo mondo), dall'altro non sappiamo quanti siano coloro, che questo meglio avrebbero potuto apprestarci.

LORENZO GIAMMUSSO S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Esame di alcune opere di diritto e di teologia morale.

1. Una buona introduzione al diritto canonico ci viene offerta dal P. Bernardo Lijdsmann, C. SS. R.[1]. Il lavoro è diviso in due trattati. Nel primo sono esposte le nozioni generali del diritto canonico; nel secondo le fonti di esso, sia « *existendi* », come si usa dire, sia « *cognoscendi* ». Particolare importanza ha l'ultima parte, in cui si parla delle collezioni antiche e moderne del diritto canonico. L'operetta è scritta con erudizione e chiarezza. Il pregio di essa è accresciuto da numerose note, di cui, però, alcune sono troppo prolisse, ed altre più o meno inutili. L'esposizione del testo poteva essere più diffusa ed accurata sotto l'aspetto storico e giuridico; perciò, secondo il modesto nostro parere, l'egregio A. non ha portato, come poteva fare e siamo certi che farà in una nuova edizione, un vero e prezioso contributo per lo studio delle fonti del diritto canonico.

A pag. 18 si dice che il diritto *pubblico* è quello che « competit Ecclesiae, quatenus est societas perfecta », e diritto *privato* quello che « competit *singulis* membris, quae ab Ecclesia reguntur ». Questa nozione del diritto privato, in opposizione al pubblico, è inadeguata. Per es. la procedura giudiziale, di cui si tratta nel lib. IV del Codice, non appartiene certo, come norma positiva, al diritto pubblico secondo la definizione predetta, e neppure ai *singoli* membri.

Non è esatto il dire (pag. 25) che le celebri Istituzioni del Lancelotto « *communiter* » erano inserite nelle edizioni del *Corpus iuris canonici*.

Non sappiamo comprendere perchè tra le fonti « ab Ecclesia *constitutis* » (pag. 42 segg.) si mettano anche le tradizioni *divine*. Queste, appunto perchè divine, non sono e non possono dirsi *stabilite* dalla Chiesa.

[1] *Introductio in ius canonicum cum uberiori fontium studio,* auctore Bernardo Lijdsmann, C. SS. R., iuris canonici doctore et in Collegio Wittemiensi (in Hollandia) professore, Hilversum in Hollandia, sumpt. Soc. editr. Pont. anon., 1925, in-8°, 163 pag.

Non è vero che i canoni del famoso Concilio Trullano tenuto a Costantinopoli nel 692, e che hanno anche oggi una grande importanza nella storia del diritto ecclesiastico orientale, « a R. Pontifice *invalidi* declarati sunt » (pag. 48). Sergio I, contro le richieste dell'imperatore Giustiniano II, si rifiutò di approvare gli atti del Sinodo Trullano, anzi li respinse sdegnosamente [1]. Anche Giovanni VII si rifiutò di riconoscere ed approvare detto Concilio [2]. Però non consta che i 102 canoni del Sinodo siano stati da Sergio I o da Giovanni VII dichiarati invalidi [3]. Dopo qualche tempo, i suddetti canoni sono stati *in parte* e *condizionatamente* approvati dalla Sede Apostolica.

Omettiamo altre osservazioni di poco rilievo. Il lavoro, nonostante questi difetti, riuscirà certamente utile agli studiosi delle discipline canoniche.

2. L'egregio sacerdote Mario Pistocchi ci presenta due pubblicazioni. La prima riguarda il sinodo diocesano [4]. È un commento breve, anzi brevissimo dei canoni (356-362) del Codice di diritto canonico, che si riferiscono al sinodo diocesano. L'esposizione è chiara e precisa, però troppo sommaria e priva delle nozioni storiche e giuridiche, così utili ed opportune per la conoscenza esatta della legislazione ecclesiastica. Il lavoro, in una prossima edizione, si potrebbe opportunamente rifare, tenendo conto di altre opere che trattano dello stesso argomento, sciogliendo parecchi dubbi che si presentano spontanei alla mente dell'interprete, commentando i singoli canoni con maggior apparato scientifico, onde l'opera riesca più dottrinale, e quindi più giovevole ai cultori del diritto canonico.

Maggiore importanza e pregio ha l'altra pubblicazione dello stesso autore, che riguarda il sistema penale ecclesiastico [5]. L'A. si prefisse il lodevole scopo di offrire non solo ai sacerdoti, ma anche ai laici un breve ed accurato commento dei canoni contenuti nel Codice di diritto canonico, che abbracciano tutta la legislazione penale oggi vigente nella Chiesa. « Mi sono attenuto, dice il dotto sacerdote nel-

[1] *Liber Pontificalis.* Vita Sergii, ed. Duchesne, I, p. 373.

[2] *Liber Pontificalis,* I, pag. 385 ss.

[3] Cfr. Papp-Szilagyi, *Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis,* 351; *Liber Pontificalis, l. c.*

[4] Can. Doct. Marius Pistocchi, *De synodo dioecesana,* Taurini, Marietti, 1922, in-8°, 53 pag. L. 3,75.

[5] Can. Dott. Mario Pistocchi, Arciprete della cattedrale di Forlì, *I canoni penali del Codice ecclesiastico esposti e commentati,* Torino-Roma, Marietti, 1925, in 16°, 388 pag. L. 12.

l'avvertimento al lettore, a le opinioni e dottrine correnti fra i migliori interpreti antichi e recenti, a seconda dei casi ». Il lavoro, pertanto, condotto sulla guida di ottimi autori, è buono, anzi eccellente nel suo genere. Notiamo con piacere che l'esposizione è chiara, facile, ordinata, e la dottrina sicura. Alcuni punti dovrebbero essere chiariti (per es. a pag. 71, 93, 127, 245, ecc.), e alcune questioni svolte con maggiore ampiezza (pag. 43, 85, 114, 269, ecc.). Qualche citazione non è esatta; per es. « Cost. *Speculatores* di Innocenzo III » (pag. 264), invece di Innocenzo XII; « risposta della S. C. Conc. 20 marzo 1918 » (pag. 354, nota), invece di: risposta della S. C. del S. Officio, ecc. ecc.

Questi ed altri sono piccoli difetti, che non scemano il valore intrinseco dell'opera, la quale merita di essere raccomandata tanto ai sacerdoti quanto ai secolari.

3. La S. Congregazione di Propaganda Fide suole concedere delle facoltà speciali ai missionari. Dopo il Codice, abbiamo tre formule, distinte fra loro (prima, seconda, terza) secondo la maggiore o minor estensione delle facoltà concesse. Il P. Antonio Iglesias, seguendo il pregevole lavoro del P. Vermeersch, commenta brevemente queste facoltà [1].

Il lavoro è diviso in due capitoli. Nel primo si parla delle facoltà in genere, indicando la ragione di esse, il numero, le regioni per cui sono accordate, le persone a cui sono concesse, i criteri generali e particolari onde si devono interpretare. Nel secondo si tratta delle facoltà in ispecie. In fine sono esposte le facoltà cosidette suppletorie. L'operetta, scritta in forma piana e semplice, riuscirà utile non solo ai missionari, ma anche a coloro che, pur non esercitando il ministero evangelico nei luoghi di missione, bramano tuttavia formarsi un'idea esatta delle facoltà che suole accordare la S. Congregazione di Propaganda Fide. Osserviamo però, per dovere di lealtà, che il commento non è accurato e profondo, e che non mancano le inesattezze. Per es. a num. 15 si dice: « Quae lex, quatenus cum *unico* saltem luminari Missa est celebranda, *sub gravi* obligat ». Invece lo stesso S. Alfonso, le cui sentenze, come ha dichiarato la S. Sede, si possono da tutti seguire con tranquilla coscienza, insegna: « An liceat celebrare cum *uno* lumine... Fil., Azor et Bonae, cum Suar.,

[1] P. Antonius Iglesias, O. F. M., *Brevis commentarius in facultates quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide dare solet missionariis*, Taurini-Romae, Marietti, 1924, in-12°, 145 pag. L. 5,50.

Vasquez, Conc., Regin. etc. censent nullum esse peccatum, praeciso scandalo. Sed probabilius et communius puto... id esse tantum *veniale* » (*Theol. mor.*, lib. VI, n. 344, dub. 2°).

A pag. 44, in nota, si dice: « Auctores passim affirmant, tam in paroecialibus quam in regularium ecclesiis, Missam privatam (ante sollemnem) celebrari posse feria V in Coena Domini, praesertim in commodum infirmorum. Vermeersch, *Epitome I. C.*, II, n. 95, Sebastiani, *Theol. mor.*, n. 451 ». Il P. Vermeersch (*l. c.*) e il Sebastiani (*l. c.*) insegnano, con altri autori, che la Messa si può celebrare « arbitrio Episcopi » oppure « de licentia Episcopi ». Alcuni autori affermano che la Messa può celebrarsi anche per legittima consuetudine. Non mancano però dei teologi e dei canonisti che negano questo, o almeno dubitano [1].

Si legge a pag. 89, in nota: « Can. 884 excludit *licitam* (il corsivo è dell'A.) absolutionem complicis in peccato turpi, extra casum necessitatis ». Invece il can. 884, confermando le varie Costituzioni emanate dai Romani Pontefici, specialmente da Benedetto XIV, dice: « Absolutio complicis in peccato turpi *invalida* est, praeterquam in mortis periculo; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii illicita... ». La dottrina esposta dal nostro A., riferendosi ad una parte sola del citato can. 884, può essere male interpretata.

4. Siamo lieti di riscontrare nei volumi pubblicati dall'egregio Cocchi [2] gli stessi pregi — chiarezza, ordine, precisione — che abbiamo notati facendo la recensione dei precedenti volumi. Ci rincresce però di trovare anche gli stessi difetti, altra volta lamentati. Non insistiamo su questi, perchè siamo certi che il dotto A., in una prossima edizione, saprà darci un commento del Codice veramente dottrinale, secondo le norme stabilite dalla S. Congregazione dei Seminari e delle Università in data 7 agosto 1917, trattandosi di un commento, come dice il titolo dell'opera, « ad usum scholarum ».

Giova richiamare alla mente le norme accennate, a cui ogni commentatore del Codice dovrebbe con scrupolosa fedeltà attenersi. « Ita

[1] Cfr. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis, iuxta Codicem iuris canonici*, I, n. 784.

[2] Sac. Guidus Cocchi, Congreg. Missionis, *Commentarium in Codicem iuris canonici ad usum scholarum*. Lib. III. *De rebus*, pars II, *de locis et temporibus sacris*; pars III, *de cultu divino*; pars IV. *de magisterio ecclesiastico*; pars V, *de beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus*; pars VI, *de bonis Ecclesiae temporalibus*, Taurini-Romae, Marietti, 1924, in-12°, 259 et 444 pag. L. 8 et 13,50.

in posterum eiusmodi disciplina tradatur, ut alumni, non modo Codicis sententia *synthetice* proposita, sed accurata quoque uniuscuiusque canonis *analysi*, ad cognoscendum et intelligendum Codicem veluti manu ducantur: debent scilicet doctores iuri canonico tradendo... singulos canones diligenti explanatione interpretari. Iidem tamen magistri, antequam dicere de aliquo instituto iuridico aggrediantur, *apte exponant qui eius fuerit ortus, quae decursu temporis acciderint progressiones, mutationes ac vices*, ut discipuli pleniorem iuris cognitionem assequantur ».

5. Il prof. Sehling espone in poche pagine i canoni principali che riguardano la costituzione ed il governo della Chiesa cattolica [1]. In fine (pag. 107 segg.) vi è un'appendice concernente la chiesa greca ortodossa. — L'opuscolo non manca di pregio e di utilità, quantunque l'esposizione sia molto breve e schematica. Qualche punto ci pare oscuro (pag. 12, 17, 21, ecc.); qualche espressione (pag. 15, 34, 45, 63, ecc.) potrà forse a taluno sembrare inesatta o almeno equivoca; perciò è opportuno che sia mutata o chiarita.

6. L'opera del P. Fanfani O. P. intorno al diritto delle religiose [2] risponde pienamente al doppio scopo ch'egli si prefisse di ottenere. « Il diritto delle religiose che ora vede la luce, dice il pio e dotto A. nella prefazione, vorrebbe raggiungere un duplice intento: *quello* di offrire logicamente ordinate tutte le vigenti disposizioni della Chiesa riguardanti le religiose... *quello* altresì di rendere accessibile anche alle religiose, a qualunque Ordine o Congregazione appartengano, la cognizione di queste leggi della Chiesa a loro riguardo ». Perciò, avverte opportunamente, « nè disquisizioni scientifiche o morali, come ad altri piacque di fare, nè sollevazioni di dubbi o questioni che avessero potuto turbare, anzichè aiutare, la cognizione pura e semplice delle leggi della Chiesa ».

Considerato lo scopo, il lavoro è fatto bene e siamo certi che riuscirà molto utile. Sorvoliamo sopra alcune inesattezze sfuggite alla diligente penna dell'egregio A., sicuri di vederle eliminate in una nuova edizione.

[1] Dr. E. Sehling, Geh. Hofrat und o. Professor in Erlangen, *Kirchenrecht*, Berlin und Leipzig, de Gruyter et Co., 1922, in-16°, 118 pag.

[2] P. Lodovico G. Fanfani O. P., *Il diritto delle religiose conforme al Codice di diritto canonico*, Torino-Roma, Marietti, 1922, in-8°, 283 pag. L. 8,75. P. L. Fanfani, *Le droit des religieuses selon le Code de droit canonique*. Traduction française par le Rév. Père Louis Misserey du Couvent du Saulchoir, Turin-Rome, Marietti, 1924, in-8°, 312 pag. L. 14.

7. L'illustre prof. Albertario tratta un'elegante questione giuridica [1]. Egli, con acuta analisi e profonda conoscenza del diritto romano e bizantino, esamina i testi delle Pandette ed i vari passi delle Istituzioni gaiane, e giunge alla logica conclusione che, nel concetto del furto, l'*animus furandi* entra tardi, cioè solo nell'epoca postclassica-bizantina. Difatti, per i giuristi romani, da Sabino a Gaio e da Gaio ad Ulpiano e a Paolo, il furto si ha nell'*amovere* o nel *contrectare* una cosa altrui contro la volontà del padrone, *invito domino*. Nell'età, invece, postclassica-bizantina, « anzichè guardare al *dolus malus* e a quel *dolus malus* che i classici qui intendevano », si guarda all'*animus furandi* e all'*animus lucri faciendi*. Perciò, mentre nell'età classica del diritto romano il furto constava di un solo elemento, che era la *contrectatio*, largamente intesa, di una cosa contro la volontà del padrone; nel diritto bizantino, invece, a questo elemento se ne aggiunge un altro, cioè l'*animus furandi* e *lucri faciendi*.

Osserviamo, a proposito di questa questione e di altre affini, che molto prima del Pringsheim, del Berger, dell'Huvelin, ecc., eminenti teologi e canonisti (ciò che purtroppo s'ignora, o almeno si tace dai moderni giuristi) avevano notata la differenza della nozione del furto secondo il diritto classico romano e secondo il diritto bizantino, e, attenendosi alla scuola postclassica-bizantina, richiedevano al concetto di esso anche l'*animus furandi* e *lucri faciendi*. Per es. il Lessio [2] alla domanda: « quid sit furtum », risponde: « Iurisperiti sic definiunt: furtum est contrectatio rei fraudulosa, *lucri faciendi gratia*, vel ipsius rei, vel etiam usus possessionisve ». Il Soto [3] osserva: « De furti tam nomine quam definitione nonnullam inter Doctores varietatem reperias... Attamen de definitione *longius* iuris interpretes a philosophis *discrepant* ».

Più chiaramente l'Azorio [4] dice: « Furtum a iurisperitis definitur hoc modo: est contrectatio rei alienae fraudulosa, invito domino, lucri faciendi causa ». E poi spiega: « Dicitur *fraudulosa*, quia, ut furtum sit, debet fieri *animo furandi*... Dicitur *lucri faciendi causa*, quia iniuriae causa si contrectem rem alienam, in iure tamquam reus iniuriae, non furti teneor ».

[1] Emilio Albertario, professore nella R. Università di Torino e nella Università Cattolica di Milano, *Animus furandi. Contributo alla dottrina del furto nel diritto romano e nel diritto bizantino*, Milano, « Vita e Pensiero », in-8°, 40 pag. L. 4.

[2] *De iustitia et iure*, lib. II, cap. 12, n. 1, Venetiis, 1622.

[3] *De iustitia et iure*, lib. V, quaest. 3, art. 1, Lugduni, 1582.

[4] *Institutiones morales*, P. III, lib. V, cap. 11, Romae, 1611.

Lo Schmalzgrueber[1] insegna: « Duplex furti communiter affertur definitio: nam primo theologi cum S. Thoma (IIª IIªᵉ, q. 68, a. 3) dicunt quod furtum sit occulta receptio rei alienae, domino rationabiliter invito... Contra iuristae communius... dicunt quod furtum sit *fraudulosa* contrectatio sive acceptio rei alienae, vel ipsius usus, aut possessionis eiusdem, *lucri faciendi causa* ». Così pure insegnano il Card. De Lugo, il Molina, il Pirhing[2] e molti altri. E ciò sia detto a lode di questi esimii teologi e canonisti, e per stimolare i moderni cultori delle discipline giuridiche a leggere e studiare le classiche opere di coloro che furono e sono tuttora sommi maestri non solo nel campo della teologia, ma anche in quello del diritto.

8. Uno studio giuridico accurato e profondo è quello del prof. Battaglini, riguardante il diritto penale[3]. Il lavoro è diviso in sette capitoli. Nel primo si espone il problema tecnico del diritto penale con le necessarie nozioni preliminari; nel secondo si parla della norma penale in generale; nel terzo sono indicate le fonti delle norme penali; nel quarto sono accennati i principii che riguardano l'interpretazione delle norme; nei tre ultimi capitoli si tratta dell'applicabilità delle norme penali rispetto allo spazio, al tempo, alle persone ed agli atti.

Questo rapido cenno basta a dare un'idea dell'importanza del lavoro, in cui, come nelle altre opere dell'illustre professore, si ammira una somma chiarezza, una vasta cultura, un sano e profondo criterio giuridico. Assai opportunamente l'A. dice nella prefazione: « Se si dà uno sguardo alla pratica giurisprudenza, ci si accorge quanto spesso, per esempio, la lettera e lo spirito delle leggi repressive siano violati; quanto spesso i canoni di una sana e retta interpretazione siano trascurati e dimenticati da un empirismo superficiale e contraddittorio. Il richiamo a queste teorie di ordine generale non è forse del tutto inutile ». Questo lavoro dell'egregio prof. Battaglini non manca di utilità anche per gli studiosi del diritto canonico, ai quali volentieri lo raccomandiamo.

[1] *Ius ecclesiasticum universum*, lib. V, tit. 18, n. 2, Neapoli, 1738.

[2] De Lugo, *De iustitia et iure*, disp. XVI, sect. 1, n. 1 ss.; Molina, *De iustitia et iure*, disp. 681, sect. 14; Pirhing, *Ius canonicum*, lib. V, tit. 18, n. 1.

[3] Giulio Battaglini, professore nella R. Università di Pavia e nell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Milano, « Vita e Pensiero », in-8°, 115 pag. L. 8.

9. Il P. Farrugia espone tutta la legislazione matrimoniale che oggi è in vigore, a norma del Codice di diritto canonico [1]. Il lavoro non si può dire un vero e proprio commento del Codice, e neppure uno studio erudito e profondo dei singoli canoni, relativi al matrimonio. Tuttavia crediamo che l'opera non manchi di utilità pratica. Se l'A. avesse tenuto presente il can. 6, 2°, ed avesse, con maggior copia di citazioni, confermata la propria opinione coll'autorità dei migliori teologi e canonisti antichi e recenti, l'opera avrebbe acquistato maggior pregio e valore.

Ci permettiamo alcune osservazioni. A pag. 165 si dice che il tempo richiesto per il ricorso alla S. Sede « *practice* importat spatium duarum circiter hebdomadarum ». Ciò non è esatto. Bisogna distinguere fra regione e regione. La legge è generale, essa riguarda tutti i popoli e tutte le nazioni. Per coloro, per es., che si trovano al di là dei mari, il tempo richiesto, secondo la comune sentenza degli autori e la prassi della S. Sede, varia almeno dai 40 ai 50 giorni circa.

Non sappiamo comprendere perchè l'A. (pag. 166) parli d'*impedimento* di *clandestinità*, quando, secondo il codice, tale impedimento più non esiste.

Gli argomenti addotti (pag. 283 segg.) per dimostrare che si tratta di dubbio *facti*, e non *iuris*, nei casi proposti alla S. Sede « de carentia ovariorum et uteri in muliere » e nelle relative risposte date, non sono nè decisivi nè molto validi. Perciò la conclusione è sempre dubbia, teoricamente parlando; praticamente poi, deve applicarsi il noto principio: « si impedimentum impotentiae dubium sit, sive dubio iuris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum » (can. 1068, § 2). Non è esatto quanto l'A. (pag. 286) afferma della nozione « copulae perfectae, quam patrocinatores alterius sententiae tradunt ». Parimente non è esatto ciò che si dice (pag. 314, 391) dell'impedimento matrimoniale dell'Ordine sacro e della forma giuridica rispetto agli orientali. Il P. Farrugia riferisce la dottrina da noi esposta nel trattato *De matrimonio*, e la riferisce quasi alla lettera, senza però citare qui, come altrove, nè l'opera nè l'autore. Ora confessiamo francamente che a noi stessi è sfuggita una lieve inesattezza, fondandoci sopra le fonti scarsissime del diritto ecclesiastico orientale.

[1] P. Nicolaus Farrugia Ord. S. Aug., *De matrimonio et causis matrimonialibus tractatus canonico-moralis iuxta Codicem iuris canonici*, Taurini, Marietti, 1924, in-12°, 564 pag. L. 18.

10. Un importante lavoro storico-giuridico, riguardante la disciplina penitenziale inglese e il diritto anglo-sassone nelle mutue loro relazioni e nel reciproco influsso, è quello del dotto Pollock Oakley [1]. Consta di 6 capitoli. Il primo contiene un'opportuna introduzione storico-critica; il secondo tratta della natura, delle varie specie, dei caratteri, ecc. della penitenza; il terzo parla delle varie forme di penitenza nei tempi antichi, della confessione e penitenza nella Chiesa d'Irlanda, ecc. ecc., accennando alle varie mutazioni contenute nei libri penitenziali inglesi; il quarto è dedicato alla storia dei penitenziali inglesi; il quinto all'influsso esercitato dal diritto anglo-sassone nei detti penitenziali; l'ultimo espone le varie disposizioni legislative, nel corso dei secoli, intorno al sistema penitenziale.

Nonostante qualche lieve errore ed inesattezza, l'opera è degna di encomio sia per la dottrina come per l'erudizione storica.

11. L'amministrazione dei sacramenti è un argomento importantantissimo sotto l'aspetto morale, giuridico e liturgico, un argomento che non è mai abbastanza studiato da coloro specialmente che sono chiamati ad esercitare la cura d'anime. Un eccellente manuale che serve di guida pratica e sicura, nell'esercizio del ministero pastorale, per amministrare bene i santi sacramenti, secondo le norme della sana teologia e del diritto canonico, è quello pubblicato dal Mutz [2]. Dopo alcune nozioni generali circa la materia, la forma, il ministro e l'intenzione *faciendi quod facit Ecclesia*, il dotto A. parla dei singoli sacramenti, ispirandosi a criteri assai pratici, e perciò molto utili. Vorremmo vedere questo prezioso volumetto nelle mani di tutti i parroci, anzi di tutti coloro che esercitano il ministero sacerdotale.

12. Dopo il Codice sono stati pubblicati parecchi manuali di teologia morale, che, a modo di brevissimi compendii, contengono tutta la dottrina teorico-positiva, che si riferisce a questa importantissima scienza. Abbiamo per es. l'Arregui, il Ferreres, il Sebastiani, il Schilling, ed altri.

Il *Sommario* dell'Arregui [3] è certamente uno dei migliori, per chiarezza, ordine e dottrina. Non solo i principii generali sono esposti

[1] THOMAS POLLOCK OAKLEY, Ph. D., sometime Fellow in History in Columbia University, Professor of History in Hardin College, *English penitential discipline and anglo-saxon law in their joint influence*, New York, Columbia University, 1923, in-8°, 226 pag.

[2] Dr. FRANZ XAVER MUTZ, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente vom pastoralen Standpunkte*, Herder, Freiburg i. Br., 1923, in-16°, 400 pag.

[3] ANTONIUS M. ARREGUI, S. I., *Summarium theologiae moralis ad recentem Codicem iuris canonici accommodatum*, Bilbao, Elexpuru, 1920, in-12°, 654 pag.

ed opportunamente dilucidati, ma anche tutte le questioni importanti sono accennate, con le varie sentenze degli autori.

L'*Epitome* del P. Ferreres [1] non è che un riassunto, breve e ordinato, del suo apprezzato *Compendium theologiae moralis,* in cui si ammira la nota competenza del dotto teologo e canonista.

Anche il lavoro del Sebastiani [2] è pregevole. Notiamo con piacere che l'idioma è puro ed elegante, e che la dottrina è attinta alle fonti di ottimi autori.

Privo di qualsiasi valore dottrinale, lo diciamo per dovere di coscienza, è il *Compendio* del P. Giuseppe M. Ex Ereto [3], in cui l'A. non fa che riportare i canoni del Codice di diritto canonico, che si riferiscono alla teologia morale, senza commento alcuno, e senza riferire i principii, almeno generali, di questa disciplina ecclesiastica. Siamo certi di non esagerare, affermando che questo lavoro non fa onore nè all'autore nè all'editore.

Assai buono nel suo genere è il lavoro del Schilling [4] che abbraccia la prima parte della teologia morale. I principii sono esposti con chiarezza e precisione; le questioni sono trattate con profondo criterio e soda cultura. Particolare importanza hanno i prolegomeni, il primo e l'ultimo capitolo riguardante la famiglia, lo Stato e la Chiesa. Ci dispiace che l'A. non citi mai, o quasi mai, i sommi maestri di teologia morale, per es. S. Alfonso de' Liguori, ed altri; e che non riferisca le varie sentenze dei moralisti nei punti controversi. Ciò diminuisce il valore dell'opera.

Questi brevi compendii di teologia morale sono utili e si devono raccomandare? Per coloro che hanno studiato profondamente questa scienza, così importante per l'esercizio del ministero sacerdotale, e la posseggono bene, i detti compendii sono utili come prontuarii per richiamare alla mente la dottrina già appresa; ma per coloro che devono imparare la teologia morale, i sommarii, anzichè utili, sono piuttosto dannosi. Non basta apprendere alcune nozioni generali, mandare a memoria alcune definizioni, ecc. ecc., per acquistare il prezioso te-

[1] P. Ioannes B. Ferreres, S. I., *Epitome theologiae moralis*, Barcinone, Subirana, 1922, in-12°, 644 pag.

[2] Nicol. Sebastiani, *Summarium theologiae moralis ad Codicem iuris canonici accommodatum,* Taurini-Romae, Marietti, 1921, in-16°, 658 pag.

[3] P. Ioseph M. Ex Ereto, O. Min. Cap., *Compendium theologiae moralis iuxta Codicem iuris canonici*, Augustae Taurinorum, Marietti, 1920, in-8°, xi-231 pag.

[4] Otto Schilling, Dr. theol. et rer. pol. o. professor an der Universität Tübingen, *Moraltheologie*, Freiburg i. Br., Herder, 1922, in-8°, 555 pag.

soro della scienza morale: bisogna conoscere i principii e approfondirli, conoscere il nesso logico dei principii e delle applicazioni, formarsi un sano criterio pratico. Ora tutto questo non si può avere da un breve compendio, com'è evidente. Anche alla teologia morale deve applicarsi ciò che i Romani giustamente dicevano del diritto: « Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem » (*Dig.*, l. 17, *de leg.* 1, 3). Perciò noi disapproviamo che gli alunni dei Seminari si restringano ad imparare la teologia morale servendosi soltanto di questi brevissimi compendii, e lo disapproviamo per amore della scienza, e più ancora per il bene delle anime, a cui essa è diretta nell'esercizio del ministero ecclesiastico.

13. Un buon testo di teologia morale per gli alunni dei Seminari è quello pubblicato da A. Piscetta e A. Gennaro, della benemerita Società Salesiana [1].

Del primo volume parlammo in altra occasione, tributando le dovute lodi. Ora siamo lieti di annunziare il 2° e 4° vol., e di poter confermare, rispetto ad essi, il giudizio favorevole dato riguardo al 1° vol. di quest'opera.

Il 2° vol. tratta delle obbligazioni verso Dio e verso noi stessi, cioè delle virtù teologali e morali; il 4° espone la dottrina concernente le obbligazioni particolari e le pene ecclesiastiche. Gli egregi autori si attengono fedelmente ai sommi maestri, all'Aquinate, a S. Alfonso, al Card. De Lugo, ecc. ecc.; citano con frequenza i teologi antichi o moderni, tengono conto delle varie opinioni. In tal modo l'opera riesce veramente dottrinale ed acquista maggior valore.

Speciale importanza ha la dissertazione intorno al voto e alla simonia (vol. 2°, pag. 244-296, 412-451), come pure il trattato circa le pene ecclesiastiche (vol. 4°, pag. 181-367).

Ci permettiamo di fare alcune osservazioni. Non si comprende perchè sia citata (vol. 2°, pag. 76) la Cost. « *Officiorum ac munerum* », n. 21, invece del can. 1399, 3°, in relazione al can. 1384, § 2, in cui è detto: « Quae sub hoc *titulo* de *libris* praescribuntur, *publicationibus*, *diariis*, *periodicis* et aliis editis scriptis *quibuslibet* applicentur, nisi aliud constet ». La differenza tra il voto semplice e solenne, il concetto preciso di questo, i vari pareri degli autori intorno

[1] D. Piscetta, A. Gennaro, S. S., *Elementa theologiae moralis ad Codicem iuris canonici exacta*, Torino, Soc. edit. internaz., 1922-1923, vol. II. *De obligationibus erga Deum et nos ipsos*, vol. IV. *De obligationibus peculiaribus et de poenis ecclesiasticis*, 2 vol. in-8°, x-635 pag., L. 20; xi-419 pag. L. 15.

a questa questione, ecc. ecc., non ci sembrano esposti chiaramente e adeguatamente (vol. 2°, pag. 258). Qualche punto riguardante la simonia (vol. 2°, pag. 422, 424, 428) dovrebbe essere chiarito.

Il concetto della potestà di ordine (vol. 4°, pag. 50) non è adeguato (cfr. can. 210). Il chierico non perde i privilegi soltanto per la privazione *perpetua* di portar l'abito ecclesiastico (vol. 4°, pag. 56), ma anche per la privazione *temporanea* (can. 2300), « dum perdurat (privatio) ». Non è esatto quanto si dice (vol. 4°, pag. 111) del canonico giubilato: bisogna tener presente anche il can. 422, § 2. Rispetto alla *monitio* (vol. 4°, pag. 210), fa d'uopo attenersi alla disposizione del can. 2309.

Omettiamo altre osservazioni, però di poco rilievo, augurandoci di veder eliminati questi difetti in una prossima edizione.

14. Un ottimo lavoro, uno dei migliori di quanti sono stati pubblicati dopo il Codice, è senza dubbio quello del dotto canonista De Meester. Finora sono usciti alla luce due volumi [1]. Il primo consta di 3 parti. Esposte alcune nozioni generali intorno al concetto del diritto e alla sua divisione, si parla, nella prima parte, delle fonti del diritto canonico, delle collezioni, ecc. ecc. Assai pregevole, perchè accurata e compiuta, è la trattazione che riguarda le collezioni del diritto ecclesiastico, antiche e recenti. La seconda parte abbraccia, in succinto, i principii generali del diritto pubblico ecclesiastico, i principii cioè che riguardano la natura della Chiesa, la sua forma di governo, il suo potere, le sue relazioni, ecc. La terza parte contiene le norme generali che costituiscono il primo libro del Codice, ed inoltre l'esposizione ed il commento dei canoni 87-214 del 2° libro del Codice.

Il secondo volume tratta dei chierici in particolare (del R. Pontefice, della Curia Romana, dei Legati della S. Sede, dei Concili, dei Vescovi, dei Capitoli, dei parroci, ecc.), dei religiosi e dei laici.

Le fonti sono abbondanti e precise; i migliori autori sono citati con frequenza; la dottrina è sicura; il commento dei canoni è fatto con criterio veramente giuridico. Per questi pregi non comuni l'opera merita di essere raccomandata agli studiosi di diritto canonico.

Vediamo con piacere che l'A. (vol. 2°, pag. 305, not. 2) condivide la nostra opinione (contro il « Monitore ecclesiastico », il P. Ver-

[1] A. De Meester, in Seminario Brugensi professor, *Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium.* Nova editio ad normam Codicis iuris canonici, T. I. *Praenotiones, liber fundamentalis de Ecclesia*, lib. I, *Normae generales*; lib. II, tit. 1-6; T. II, lib. II Cod. iur. can., tit. 7-19. Brugis, Desclée, De Brouwer et Co., 1923, 2 vol. in-8°, XII-328; XIII-533 pag.

meersch, il Blat, ed altri), intorno al can. 824, § 2; ora possiamo aggiungere che non si tratta più di una semplice nostra opinione, bensì d'una dottrina certa, essendo stata autorevolmente confermata dalla Pontificia Commissione per l'interpretazione del Codice con la risposta del 13 dicembre 1923 (*A. A. S.*, XVI, pag. 116).

Il De Meester (vol. 2°, pag. 302, not. 1) ritiene che la nostra sentenza [1] sia « nimis aliena a praxi Romana »; invece possiamo assicurare ch'essa è pienamente conforme alla prassi della S. C. del Concilio, e che appunto per questo l'abbiamo proposta e la proponiamo tuttora come sentenza sicura.

15. Il volumetto del Patrini, che reca il semplice titolo di *Galateo del parroco* [2] contiene delle pagine ammirabili, piene di dottrina, di esperienza, di opportunissimi avvertimenti. È un lavoro piccolo di mole, ma denso di concetti, che tratta in forma attraente e persuasiva i vari argomenti relativi alla vita pratica del sacerdote, di colui specialmente che esercita la cura d'anime. Si divide in tre parti. Nella prima, premessa una breve introduzione circa l'importanza ed i caratteri dell'urbanità nel parroco, si parla del galateo o contegno dignitoso che deve tenere il parroco in chiesa e dell'urbanità col popolo; e nella seconda si discorre del contegno da tenersi in pubblico e dei riguardi che si devono usare nell'esercizio dell'apostolato e nelle relazioni col clero e coi parrocchiani; nella terza si tratta del contegno o galateo in casa, circa il luogo, le persone e gli uffizi. Nella introduzione l'A. dice opportunamente: « Noi non vogliamo già compilare un manuale di cerimonie richieste dalla moda per i complimenti, e mutevoli quindi, com'essa, secondo i tempi, i luoghi, i gusti e anche i capricci, ma desideriamo solo di ravvivare nei parroci un po' di amore alla compitezza, a quel senso cioè di circospezione e di riguardo, che rende più accettevole l'opera sacerdotale, e che è invece da noi troppo facilmente trascurato, non senza danno dello stesso ministero ».

Vorremmo che quest'aureo libriccino fosse letto e meditato da tutti i parroci, anzi da tutti i sacerdoti.

16. Una splendida opera, lo diciamo senza tema d'essere tacciati di esagerazione, è quella dell'illustre Biavaschi, libero docente di filo-

[1] *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, I, n. 652.

[2] Sac. dott. Tommaso Patrini, Parroco, *Il galateo del parroco*, Milano, « Vita e Pensiero », in-16°, 80 pag. L. 2,50.

sofia del diritto nella R. Università di Padova [1]. L'A. è noto nel campo giuridico per altri lavori, ai quali noi stessi, facendo la recensione in questa rivista, abbiamo tributati i più ampii elogi. L'opera, di cui ora parliamo, è divisa in 9 capitoli. Nel primo si parla della necessità naturale dello Stato; nel secondo dell'origine del potere civile; nel terzo delle cause prossime dello Stato; nel quarto del fine proprio e naturale dello Stato; nel quinto dello Stato in ordine al diritto; nel sesto dello Stato rispetto all'individuo; nel settimo della libertà e dell'eguaglianza; nell'ottavo dello Stato di fronte alla famiglia; nel nono dello Stato e della società.

Questo lavoro è veramente degno di particolare encomio, sia per la dottrina sicura e profonda, attinta alle fonti purissime del magistero della Chiesa e dei più eminenti autori, sia per la vasta erudizione, sia per la natura stessa dell'argomento in sè importantissimo, svolto in tutta la sua ampiezza. I principii dottrinali sono chiari e precisi; le questioni sono trattate e discusse con matura riflessione; i punti controversi sono egregiamente dilucidati.

Nella prefazione a questa terza edizione, il ch. A. dice: « Nel tumultuare delle opinioni, nel cozzo dei giudizi e delle tendenze diverse, è, del resto, impossibile di trovare tutti consenzienti. Per contro, checchè possa essere il favore o il successo, una cosa importa: di ottenere il plauso della propria coscienza, malgrado dovesse importare sacrifici. Tale è il compito prefissoci. Se poi, il cammino è arduo, più meritoria è la fatica sostenuta per il conseguimento della meta. Compito, per altro, e meta nobilissimi, in cui è riposta tutta la dignità, la nobiltà della filosofia ». Queste franche e nobili parole rivelano lo scrittore veramente cattolico, il figlio devoto della Chiesa, che, militando sotto il mistico vessillo della Fede e della scienza, sa elevarsi per mezzo di questa e di quella alle sublimi concezioni filosofiche e giuridiche, ed offre in tal modo ai colleghi e agli studenti dell'Università un ammirabile esempio di aperta e generosa professione dei principii cattolici, unita alla diligente e serena ricerca del bello, del buono e del vero.

Felice M. Cappello S. I.

[1] G. B. Biavaschi, libero docente di filosofia del diritto nella R. Università di Padova, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, 3ª ediz. riveduta e completata, Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-8°, 472 pag. L. 50.

RECENSIONES

HERMANN DIECKMANN S. I. — Die Verfassung der Urkirche. — Berlin, « Germania », 1923, in-8°, 144 pag.

Plures scriptores his ultimis annis de Ecclesiae primitivae constitutione tractarunt, ob evidens momentum ad veram Christi Ecclesiam dignoscendam; inter hos praeclarum locum tenet R. P. H. Dieckmann S. I., in Collegio Valkenburgensi Theologiae Professor. Ipse opusculum edere sibi proposuit in quo ita omnia exposita essent ut et viris non admodum in his rebus peritis intelligentia sanumque iudicium facile redderetur et excultis atque eruditis satis pariter fieret; quod consilium feliciter ad actum perduxit.

Examinatis enim praecipuis et novissimis in hac re erroribus simulque tractationum methodo stricte historica statuta ex fontibus coaevis, Epistolis scilicet Paulinis, Act. Ap. et Evangeliis, considerat in primis cl. A. integrum Christi gregem tamquam unicam societatem propria unitate doctrinae, cultus et regiminis — cuius culmen in Primatu est — praeditam. Deinde hierarchiam in singulis fidelium communitatibus, quae viventibus Apostolis exstabant, in Ecclesiis scil. hierosolymitana antiochena et Paulinis, bene et acute pervestigat. Accedit in fine opportuna expositio de relationibus integrae Ecclesiae, tamquam corporis mystici Christi, ad suum fundatorem, conservatorem et vivificatorem, necnon de fine quem ipsa in hoc mundo, opus Domini continuando, prosequitur.

Doctrinam ubique rectam et sinceram cl. A. profert; methodo insuper clara et solida procedit. Praemissis enim notionibus et definitionibus necessariis, res e fontibus sincere scrutatur et educit, quo in labore magna auctoris scientia et familiaritas Scripturarum cernitur. Eruditionis apparatus gravis et fastidiosus non occurrit sed amplus omnino est, prout e praecipuis et recentissimis erroribus citatis expresse apparet et implicite ex allusionibus ad plures alios adversarios non nominatos.

Speciatim mihi laude digna videntur tum ea quae de Primatu exponit ubi (pag. 54-78) adversariorum etiam novissima placita et difficultates plene et solide refutat, veritatem simul e fontibus claram

eruendo; tum ea quae de hierosolymitanae ecclesiae hierarchia, diligentius quam in aliis auctoribus inveni, investigat et determinat. Pronum enim est affirmare ex hac antiquiori et venerabili ecclesia etiam Paulum in communitatibus a se fundatis exemplar regiminis sumpsisse eidemque se conformasse cum qua commercium continuum et amicabile habuit.

Demum rerum quoque expositio, quatenus mihi iudicare fas est, clara et linguae puritate conspicua videtur, ita ut lectio facilis delectabilisque fiat.

Gratulamur itaque de his omnibus cl. A. simulque optamus ut has suas tractationes theologicas, plenius evolutas et latine conscriptas integre in lucem cito proferre velit, sicut optimum earum initium hoc ipso anno fecit per vol. I *De Ecclesia* in communem utilitatem iam datum [1] de quo in uno ex sequentibus fasciculis recensio dabitur.

Silvius Rosadini S. I.

Sac. E. RUFFINI. — **Chronologia Veteris et Novi Testamenti in aeram nostram collata.** — Roma, Pont. Coll. Urbanum de Prop. Fide, 1924, in-8°, 220 pag. L. 18.

In re obscuritatibus plena utilem operam contulit cl. auctor, dum perspicua methodo diversas quaestiones exponit, variisque sententiis clare explicatis solutionem vel certam, vel quam ipse probabiliorem aestimat, tradit. In A. T. primum chronologiam Scripturae in se spectatam, deinde collatam cum universalis historiae temporibus certis, examini subicit. Mediam inter extrema viam tenens, neque caeca fiducia numeros quosvis approbat, neque, re desperata, cunctos respuit sed, perpensis omnibus, illam temporum rationem eligit quae documentorum omnium certorum concordiam meliorem efficit. Tam vexatam regum Iuda et Israel chronologiam ante annum 843 (quo Iehu et Athalia regnare incipiunt) et post 721 (quo Samaria periit) certam proponi posse censet, in periodo autem 843-721, cum de synchronismis Phacee et maxime Azariae agitur, probabilem tantum. Hoc non mirabuntur qui salebrosam illam quaestionem ipsi rimari conati sunt. Exodum, regnum obtinente Amenophis II, ca. 1449 evenisse censet; Iudicum tempora secundum probabilem I. Hontheim sententiam ordinat. In aevo primitivo hebraicos quidem numeros ceteris praefert, illos tamen putat imperfectam et lacunosam chronologiam exhibere, qualem S. Matthaeus

[1] H. Dieckmann S. I., *De Ecclesia*. T. I. *De regno Dei et de constitutione Ecclesiae*. Friburgi Brisg., Herder, 1925, in-8°, xviii-554 pag. M. 14.

in texenda serie progenitorum Christi in evangelio proposuit; quapropter nullam esse oppositionem inter S. Scripturam et doctorum virorum hodiernam, quatenus certa probetur, de antiquitate hominis sententiam.

In N. T. vitae publicae Christi Domini tribuit amplius tres annos atque morti Salvatoris Nostri diem assignat 15^am Nisan 29; in distribuendis autem factis evangelicis Lucae historico fidem facit. S. Paulum anno 34 conversum esse aestimat, eumque ad Galatas scripsisse potius in 3° itinere anno 55; quamquam concedit probabilem esse sententiam: Apostolum epistolam illam dedisse in 2° itinere.

Laudanda styli claritas, bibliographiae copia et annotationum eruditio. Infeliciter preli menda plura remanserunt, quorum maiorem partem correxit auctor pag. 14. Meritis ita liber ornatur ut absque dubio et discipulis et magistris maximae futurus sit utilitatis.

I. R.

D^r A. SANDA. — **Synopsis Theologiae Dogmaticae specialis.** — Friburgi Brisgoviae, Herder, 1916-1922, 2 vol. in-8°, xxiv-384 et xvi-420 pag.

La *Synopsis* du prof. Sanda est un manuel fort commode, clairement divisé et judicieusement ordonné, bien complet malgré son étendue relativement réduite. On regrettera sans doute que le *Status quaestionis* des thèses actuellement discutées entre catholiques ne soit pas plus complet et plus nuancé: l'auteur est trop réservé dans la manière d'indiquer les tenants des diverses opinions, en sorte que le lecteur qui n'est pas au courant, ne pourra pas facilement se rendre compte s'il s'agit d'une controverse périmée ou encore vivante. De plus pour indiquer le degré de certitude des diverses assertions, le simple signe typographique placé à côté de celles qui sont de foi définie, est peut-être commode, mais aussi un peu dépourvu de nuances: parmi les assertions qui ne peuvent le recevoir, il y en a qui sont *proximae fidei* et que les étudiants risquent de réunir avec des thèses simplement probables sous le titre commun de « choses non définies ». Pour l'argument de tradition, il est un peu trop composé de simples citations (bien choisies en général): vu le peu de développement qui peut être donné à cet argument dans un manuel de ce genre, je crois que souvent un résumé de la doctrine des Pères ou des théologiens, fait par l'auteur lui-même et éclairé de quelques formules caractéristiques citées comme simples exemples, serait plus solide et plus for-

matif pour les élèves: ceux-ci risqueront trop souvent de croire qu'une dizaine de textes constituent à eux seuls une démonstration apodictique. Je crois donc que la méthode de l'auteur pourrait être encore utilement perfectionnée sur quelques points: ainsi prendraient toute leur valeur les qualités de précision, de netteté, d'ordre qui distinguent déjà ce manuel. G. J.

ARTHUR VERMEERSCH S. I. — **Theologiae Moralis Principia - Responsa - Consilia.** — Tom. II: *De virtutum exercitatione.* — Tom. III: *De personis, de sacramentis, de Ecclesiae praeceptis et censuris.* — Roma, Università Gregoriana, 1924, 1923. — 2 vol. in-8°, XVI-636 pag. L. 27, XVI-803 pag. L. 40.

« Ut suus honor maneat virtutibus » (pag. XVI) *De virtutum exercitatione* auctor hunc tomum II inscribit, et totam materiam, decalogi ordine aliquantum neglecto, secundum varias virtutes disponit. Tomus dividitur in duos libros, quorum alter est de virtutibus theologicis, alter de moralibus. Virtutum moralium expositio initium sumit a virtute prudentiae, dein transit ad religionem, cuius notionem, actus elicitos, officia positiva, vitia opposita fusius exponuntur. In tractatu III *De pietate*, et IV *De observantia* afferuntur puncta principalia, quae obligationes vitae socialis, relationes scl. societatis tum domesticae tum publicae, respiciunt et de quibus secus auctores agunt in expositione IV mandati. Ad pietatem auctor trahit etiam doctrinam de suicidio, de cura propriae vitae et valetudinis. Tractatus V isque amplissimus est *De iustitia* et continet fere ex integro materiam V, VII, X et ex parte etiam VIII mandati. Huic tractatui praeterea aliqua inserta sunt, quae negotia et certa munera forensia spectant nec non iustitiae obligationes medicorum, pharmacopolorum, proxenetarum. Adnectitur tandem tractatus specialis de cura veritatis dicendae et secreti servandi. Paucis expositis de virtute fortitudinis, tomo finem imponit brevis tractatus *De temperantia et annexis virtutibus*, exceptis utique iis, quae castitatem respiciunt et in tomo speciali (IV) exponuntur.

Tomus III tribus constat libris, quorum primus est *De personis in Ecclesia* (i. e. de clericis, de religiosis, de laicis); secundus *De sacramentis*, tertius *De praeceptis Ecclesiae et censuris*; qui ultimus exhibet praecepta de sanctificatione festorum, de ieiunio et abstinentia nec non de librorum censura et prohibitione. In fine tomi adduntur undeviginti appendices, quae historicas notas de liturgia praebent et partim ab auctore conscripta videntur, partim aliorum nomine subsignantur.

Praerogativas operis, quas de tomis I et IV agentes, in tomo V huius folii periodici pag. 129 sqq. enumeravimus, non est, cur iterum afferamus. Sanitas doctrinae, perspicuitas argumentationis, claritas et concinnitas sermonis hos tomos II et III non minus quam tomos priores signant ornantque. Omissis igitur ulterioribus animadversionibus generalibus, ad particularia aliqua descendere in eaque paulum inquirere liceat.

Quae auctor in tomo II pag. 21, n. 34, 3 proponit de quaestione defectionis inculpabilis a fide, an fieri possit, sequenti fasciculo disceptationi subicientur.

De « *Spiritismo* moderno » et de « Occultismo » quae pag. 189, n. 247 sqq. afferuntur, pari modo a nimia credulitate et a negatione apodictica factorum aliena sunt. Plurima quae narrari solent fraudi tribuuntur, alia viribus naturalibus et dexteritati agentium. Conceditur tamen facta sufficienter probata restare quae vires naturales excedere videantur ideoque suspicionem interventus diabolici fundent. — Quae pag. 110, n. 149 sqq. de cooperatione ad res politicas, scl. de suffragiis ferendis in electione deputatorum et de ipsis electis dicuntur, principia fundamentalia clare et breviter exhibent. Pauca verba forte cum fructu adderentur de quaestione, utrum deputati in comitiis et in camèra deputatorum, etiam quod conscientiam spectat, libere secundum propriam mentem bono publico providere possint, an teneantur vi alicuius contractus taciti, saltem in conscientia, stare programmati fractionis et voluntati electorum, quorum suffragiis electi sunt. — Amplissimus de *iustitia* tractatus magno cum ingenio compositus dici debet; unde est quod lectores ex eo non solum quoad quaestiones theologicas, sed etiam quoad notitiam iuris positivi, imprimis civilis, uberiorem et certam scientiam haurire possint. Nihilominus neque in hoc tractatu omnes in omnibus quaestionibus particularibus cum auctore consentient. — De « *mensuris* » academicorum pag. 521, n. 615 auctor aliqua lectu et scitu digna affert. Hanc quaestionem, hodie inter aliquos iterum agitatam, hic potius obiter tantum tangit, quam solvat aut solutionis viam pandat. De ea iterum in « Periodica de re canonica et morali » hoc anno pag. (39) egit, clarius exponens genus illud duelli. — Pag. 528 n. 622 de infusione animae rationalis agit auctor; cuius sententia paucis verbis sic exprimi potest. Postquam varii errores de seminatione feminea et embryologia correcti sunt, non pauci scriptores saeculi XIX ut certum et inconcussum praedicare coeperunt, ovulum, eodem moraliter tempore et fecundari et vivere anima rationali. Ac sane nemo iam est qui numericas antiquorum aestimationes quae pro

animae rationalis infusione 40 dies fetui masculino, 80 femineo assignabant, restituere cogitet. Sed etiam hodie non desunt qui contendant animae infusionem quae conceptionem immediate sequatur, nec cum doctrina de anima forma corporis, nec cum recentioribus physiologiae observationibus componi posse. Alii tamen contrarias partes omnino tenent. In hac controversia auctor pro dilata animae infusione respondet.

Longum est plures animadversiones particulares de materia huius secundi tomi adicere. Legat oportet unusquisque, ut propria experientia certior reddatur, quanta cum eruditione, ingenio et diligentia amplissima et sat difficilis materia conscripta et proposita sit. Ipse dein iudicet, si qua in re maioris vel minoris momenti a sententia auctoris sibi recedendum putet aut eam, sive quoad rem sive quoad modum, paulum immutari velit.

Tomi tertii liber primus, qui est de clericis, religiosis, laicis, quoad duas priores classes personarum fere ad amussim ordinem Codicis Iuris sequitur, et brevis Commentarii hac in re vicem gerere potest. — Pag. 42, alinea I auctor, secutus theologos primae notae, docet, substantiam obligationis recitandi horas canonicas componi posse cum actuali complacentia in peccato vel voluntate peccandi. An eandem sententiam teneat quoad assistentiam Missae, diebus festis de praecepto praestandam (de qua pag. 690, n. 858) non clare apparet. Sententia, *si intellegitur de voluntate actuali graviter peccaminosa,* hoc habet incommodi, quod facile fideles offendat neque difficultatibus speculativis careat. Praescribitur ex supposito actus externus cultus seu actus externus humanus honestus. Hic vero supponit correspondentem actum internum nec explicite nec implicite revocatum. Iam vero difficulter intellegitur, quomodo actus, qui ut *personalis* debeat esse virtuosus, non implicite revocetur per voluntatem graviter peccaminosam actualem et maneat quoad intentionem virtuosam revocatus, quamdiu actualis illa voluntas perdurat. Actu enim graviter peccaminosa voluntas actu hic et nunc se avertit a Deo; quomodo se simul actu avertere possit a Deo et actu externo in ipsum positive tendere, non facile perspicitur. Sane quando quis actum *vicarium* ponit (e. gr. sacerdos celebrans cum huiusmodi complacentia graviter peccaminosa, facile intellegitur, quomodo actus vicarii, in quantum est actus *Domini* (i. e. Christi vel Ecclesiae) sit actualis honor Deo praestitus, non obstante voluntate graviter peccaminosa vicarii seu sacerdotis; sed quando quis per actum positivum, prout est actus proprius et personalis, alium

colere debet, non capitur, quomodo hic actus manere possit actus cultus positivi, cum simul adsit interna voluntas actualis maxime offensiva.

In tractatu de Religiosis speciali mentione et attentione digna sunt, quae auctor pag. 112, n. 130 *de voto paupertatis* et huius voti materia gravi exponit. Distinguit inter dispositiones, quas religiosus circa res sibi proprias et eas, quas facit circa res sibi non proprias. Praeterea urget varium tenorem paupertatis, quem varii religiosi iuxta suas quisque Constitutiones profitentur et qui simul cum quantitate materiae attendi debet, ut rectum de materia ad grave peccatum requisita iudicium feratur. Haec omnia revera inservire possunt, ut in hac materia difficili maior claritas afferatur. — Quod ad *votum oboedientiae* eiusque materiam proximam attinet, pag. 118, n. 139 auctor praefert sententiam Card. de Lugo, qui omne praeceptum proprie dictum censet esse ipso facto materiam voti ita ut qui praeceptum aliquod non impleat, semper etiam contra votum peccet. Pendere quidem, docet de Lugo, a voluntate Superioris, utrum praeceptum dare velit necne; at si praecipiat, non posse a praecepto obligationem voti arcere. De theoria quidem disputari potest, normam vero *practicam* ab auctore propositam omnes facile admittent: « Videndum tamen est quomodo votum in voventis religione communiter intellegatur ».

Tractatus *de Sacramentis,* praeterquam quod usitatam doctrinam clare et apte dispositam afferat, eo excellit, quod non pauca quae praxim spectant et modum procedendi s. Congregationum Romanarum afferat quaeque in usitatis libris theologiae moralis frustra quaeruntur. Ex altera parte, quae de *Liturgia* et de historia Liturgiae proponuntur, licet lectoris scientiam et in Liturgiam amorem pietatemque iuvare et augere apte valeant, dubitari potest, an theologiae moralis sit, haec docere et proponere. — In *ieiunio eucharistico* servando auctor notat, non admitti parvitatem materiae (pag. 317, n. 393), quam quis sumat. Propter aliquos, qui his diebus dubium movere conantur, apte additur neque quoad tempus materiae parvitatem admitti; hinc a primo momento, quo secundum tempus omne in canone 33 § 1 ut legitima norma admissum, media nox elapsa fuerit, praeceptum ieiunii toto pondere urgere.

Laesionem *sigilli sacramentalis* auctor pag. 405, n. 505 distinguit directam et indirectam, quam alteram ulterius dividit in proprie, latius, improprie dictam seu analogicam; conqueritur l. c. de modo loquendi parum accurato qui non modicam in hac materia confusionem induxerit et variis controversiis locum dederit. Est alius modus lo-

quendi, qui neque auctorem latuit et adhuc magis aptus censeri potest ad claritatem efficiendam et confusionem vitandam. Terminus « sigilli sacramentalis » silentio circa omnem scientiam sacramentalem strictissime servando reservetur, et huic termino opponatur omnis et sola huius scientiae revelatio vel manifestatio, invito paenitente tertiae personae facta. Sola ergo haec illicita *manifestatio* dicatur laesio « sigilli sacramentalis », et modo solito dividatur in directam et indirectam. Extra hanc obligationem ponatur alia, eiusdem qualitatis et gravitatis, quae scientiae sacramentalis *omnem cum gravamine usum* prohibeat. Qui usus illicitus, ut peccatum, non ratione malitiae formalis, sed ratione actus, quo malitia committatur, differt a laesione « sigilli sacramentalis », sensu modo expositi. Tandem alter hic modus coniungi potest cum priore, quatenus per usum illicitum simul aliqua manifestatio scientiae sacramentalis peragitur, sive directa, sive indirecta. Secundum hanc terminologiam quoad scientiam sacramentalem duplex premit Confessarium obligatio: altera omittendi omnem, sive directam sive indirectam *manifestationem*, altera omittendi omnem cum gravamine poenitentis *usum*. Quae terminologia optime congruere videtur cum modo loquendi, quem Codex Iuris servat; quod nisi fallimur ipse quoque auctor pag. 418, n. 524 innuit et concedit.

Eos, quibus munus Confessarii sive ordinari sive extraordinarii sive alterius Confessarii qualificati *religiosarum* incumbit, multum iuvare possunt quae pag. 384, n. 481 sqq. et pag. 447, n. 551, 2 proponuntur. Auctor n. 482, 2 allegat praeceptum canonis 524 § 3, quo statuitur, ne Confessarii interno vel externo communitatis regimini sese immisceant. Pro speciali et eximia auctoris circa familias religiosas scientia et experientia, multi libenter ex ipso audirent, an ullo modo hoc praecepto religiosae prohibeantur, quominus libere de *omni* re conscientiae suae cum Confessario agant. Aliquoties enim religiosae inveniuntur, quae sibi per suas Antistitas interdici asserant, quominus cum Confessario de aliis rebus atque de *peccatis* et de iis *quae cum peccatis cohaereant*, agant. Addunt rationem ipsis propositam: directionem spiritualem positivam spectare ad Superiorissas, non ad Confessarium. Hoc enim solo modo sufficienter uniformitati et stabilitati directionis spiritualis provideri posse; tum quia Confessarii saepe mutentur, tum quia non pauci de rebus spiritualibus suas habeant proprias ideas et principia, quae sat diversa sint a spiritu respectivarum Constitutionum. Quaestio ergo practica est haec: An liceat cuivis religiosae (novitiis non exclusis) non solum de peccatis et de iis quae cum peccato cohaerent, sed de omni conscientiae suae materia cum legitimo Confes-

sario, legitime adito, libere agere, etiam non obstante suae Antistitae vetito.

De *forma celebrationis Matrimonii* brevissime tantum aliqua de iure pristino dicuntur (pag. 641, n. 794). Pro aliquibus regionibus uberior huius iuris expositio non solum utilis, sed necessaria esset. — Attente legi debet, quae quoad « casus lege exceptos » pag. 647, n. 79 exponuntur de competentis sacerdotis assistentia moraliter impedita per leges civiles. Stante controversia quae de hac re habetur, auctor censet in tali casu post factum standum esse pro valore matrimonii coram solis testibus celebrati.

Tractatus *de censuris* brevior est, quam in usitatis Theologiae moralis libris esse solet. Ratio est, quia auctor sanctiones canonicas quae varias materias morales respiciunt, suo quamque loco materiae tractandae inseruerit. Quae methodus sua sane habet commoda; incommoda, si quae sunt, magna ex parte tolluntur indice ab auctore bene composito, in quo singulas censuras, quarum quis accuratam expositionem quaerit, facile invenire potest.

Ut breviter comprehendantur, quae de tomis II et III recentissimi huius de Theologia Morali operis dicenda videntur: scientiae, scholae, praxi inservire intendit. Egregie aptum est, quod iis de facto inserviat, ideoque et dignum, quod omnibus enixe commendetur.

F. Huerth S. I.

LÉON HONORÉ S. I. — **Le secret de la confession.** *Etude historico-canonique* (« Museum Lessianum ». Section théologique). — Bruges, Beyaert, 1924, in-8°, xx-159 pag. Fr. 10.

Nous avions sur le secret de la confession un excellent livre en allemand du P. Kurtscheid O. F. M. (Fribourg, Herder, 1912). Le P. Honoré nous donne en français un travail original, moins volumineux et plus complet. Profitant de l'ouvrage de son devancier, il réduit l'enquête historique à l'essentiel, tout en tenant compte des progrès immenses que l'histoire de la pénitence a accompli ces dernières années et des précisions apportées par la publication récente du Code de droit canonique. Avec raison, il a préféré se borner à ce qui est important et central. Il faut louer ce souci réaliste. Aussi trouvera-t-on dans son livre bien des points de vue intéressants de droit et de morale que l'étude purement historique du P. Kurtscheid avait negligés. Les amateurs d'inédits remarqueront quelques citations du *De Sacramentis* de Pierre le Chantre, et, avec quelques pages très

neuves sur les controverses de Louvain entre jansénistes et jésuites, l'énoncé des thèses sur le secret de la confession défendues dans la même ville de 1684 à 1690. A signaler aussi le chapitre sur Clément VIII et Aquaviva.

Est-ce pour ne point revenir sur un point bien traité par le P. Kurtscheid, qu'il n'a touché qu'en passant (pag. 71) ce qui a trait aux confessions dites non sacramentelles? Il eut fallu, ce me semble, y insister davantage. Une certaine inconstance dans la citation des noms propres: pourquoi le P. Alexandre (Noël) est-il appelé *Natalis* dans le cours de l'ouvrage et la table alphabétique? pourquoi dans le tableau chronologique du début du livre employer tantôt le latin et tantôt le français? pag. 35 il faut lire Douzy. A quoi bon mentionner dans la bibliographie, sans aucune référence précise, des collections qui ont plus de cent volumes? Ce sont des défauts faciles à corriger et qui n'empêcheront point le succès d'un livre très alerte et très suggestif. M. Viller S. I.

Dr ROBERT MELCHER. — **Der 8. Brief des Hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus.** (« Münsterische Beiträge zur Theologie », Heft 1), Münster i. W., Aschendorff, 1923, in-8°, VIII-102 pag.

Il y a beau temps que Joseph Marie Suarés, l'ancien évêque de Vaison, reproduisant parmi les œuvres de S. Nil (Romae, 1673) la profession de foi, qui, dans l'édition de S. Basile par les Mauristes, forme la lettre 8e, l'attribuait à Evagre: « Evagrio professionem istam tribui a quo S. Nilus eam excepit » (pag. 618). Timidement suivie par Fabricius et Oudin, son opinion n'avait point eu grand succès, jusqu'au jour où W. Frankenberg avait à nouveau dans une version syriaque rencontré la lettre au nom d'Evagre et l'avait insérée dans son *Evagrius Ponticus* (Göttingen, 1912, pag. 620-635). Les recenseurs du livre de Frankenberg (p. ex. Weber dans la « Deutsche Literaturzeitung » 1914, pag. 83) et tout récemment encore A. Baumstark (dans sa *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pag. 87) s'étaient montrés circonspects sur l'auteur de cette ἐπιστολὴ πίστεως. K. Heussi n'hésitait point cependant à la revendiquer pour Evagre (*Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig, 1917, pag. 6). M. Melcher a voulu en avoir le cœur net. S'appuyant sur ce fait que les Mauristes n'avaient trouvé que deux manuscrits des lettres de Basile renfermant la lettre 8e (tous deux du Xe siècle, Bibl. Nat. Paris, supplément grec 1020 et fonds

grec 1327) et que des 27 manuscrits (renfermant chacun plus de cent lettres) qu'a examinés l'abbé Bessières, un seul la contient (et c'est le ms. de la Bibl. Nat. suppl. grec 1020), il a soigneusement comparé texte et doctrine du document contesté avec les œuvres de Basile d'une part, avec celles d'Evagre d'autre part et il est arrivé à ce résultat que pour des motifs à la fois d'ordre interne et d'ordre externe, la lettre dogmatique sur la sainte Trinité ne pouvait appartenir qu'au second.

Pour peu qu'on ait fréquenté les œuvres des deux écrivains qui se disputaient la paternité de l'écrit en question, c'est une conclusion à laquelle on n'aura point de peine à se rallier, après avoir lu l'excellent travail de M. Melcher. Précis et méthodique, celui-ci ramènera l'attention sur Evagre, et peut-être inspirera-t-il à quelqu'un de nous donner l'étude d'ensemble que mérite et l'ascète et le théologien.

MARCEL VILLER S. I.

R. P. CESLAS RUTTEN O. P. — **Croire?** — Bruxelles, Soc. d'Etudes religieuses, 1923, in-12°, VIII-228 pag.

Il titolo del libro, per la sua forma interrogativa, propone il problema cui l'Autore si propone di risolvere: — è il problema apologetico ordinario, trattato però dal Rutten colla padronanza di un Maestro e colla spigliatezza e praticità propria di un uomo che conosce la mentalità dei lettori a cui si rivolge e la fisionomia del loro animo e l'entità dei loro bisogni spirituali.

Il trattatello prende la mossa dai presupposti della Fede, mostra in seguito la propria natura dell'atto del credere, per indi passare a determinare l'oggetto della nostra Fede. — Caratterizzato così lo slancio dell'anima credente, in quanto tale, verso Dio rivelante, il Rutten illustra le ragioni che ha il Cristiano di credere alla Rivelazione; è il proprio luogo di esporre le prove classiche della verità cattolica, cioè il miracolo, la profezia, il fatto della Chiesa... onde risulta pienamente comprovata l'esistenza e l'identità della Rivelazione divina, e simultaneamente l'obbligazione di prestarvi tutta intera la propria Fede.

Questa potrebbe dirsi la parte elementare dell'Apologetica. Vi succede la parte analitica, che ci rivela la natura stessa dell'atto di Fede, scoprendocene i principi determinativi, quali la volontà, la grazia di Dio, la proposizione ufficiale del magistero ecclesiastico.

A corona infine dell'interessante trattazione una serie di studi esamina il bisogno più vivo che mai, che i popoli moderni sentono di

una fede, della vera Fede Cristiana: — bisogno da parte di chi cerca l'ideale, la certezza, il nerbo dell'autorità, lo spirito di disciplina, il conforto del dolore, il tipo della suprema bellezza...: è, in breve, il problema dell'armonia della Fede con ciò che c'è di più elevato ed imperioso nell'uomo, con ciò che più lo separa dalla bestia, dimostrandolo re della creazione sensibile. — E ne sgorga spontanea l'inchiesta circa la grave responsabilità dell'età moderna per la sua incredulità, e qual parte v'abbiano anche i credenti per la loro inerzia, mentre dovrebbero *vivere la loro Fede,* ben meglio di quanto non facciano.

Abbiamo le più fondate speranze che il bel libro del P. Rutten sia per far molto bene sia per il modo con cui è condotto, sia per la bella notorietà dell'Autore nel campo sociale, in cui ha tanti sinceri amici. Auguriamo di cuore che tutti questi amici, come ne parteciparono i benefici materiali mercè le organizzazioni economiche, così e meglio ne partecipino i benefici spirituali mercè la fede e la più viva religiosità; chè allora l'amicizia iniziata nel tempo prolungherassi felice anche nell'eternità! G. MONETTI S. I.

J.-B. BORD. — **L'Apologétique par le Christ.** — Avignon, Aubanel, 1923, in-12°, XXXI-419 pag.

Il bel trattato apologetico del Bord si aggiunge ai già sì numerosi che conosciamo, senza però rimanere tra essi all'ultimo posto: — piuttosto vi figura assai convenientemente per i suoi pregi di abbondante e scelta materia, di acconcio ordine didattico, di ottime divisioni e di nesso logico spontaneo e ben serrato. Questo nesso eccolo in breve.

Dopo uno sguardo complessivo sull'Apologetica, rilevando la parte che vi ha la Cristologia, l'A. esamina i fondamenti e le fonti proprie di essa (Introduzione). Indi passa a dimostrare la realtà storica di Gesù Cristo contro le strane pretese del *mitismo evangelico;* e ciò tanto riguardo alla umanità adorabile del Salvatore, quanto alla sua tipica figura passata ugualmente alla storia ed alla fede (Libro I). — Dimostra poi come Gesù si affermasse l'*inviato di Dio,* studiando insieme la propria natura di tale missione; dimostra insieme l'autorità ineccepibile di tale affermazione, ed illustra le prove che Gesù diede a sua conferma (Libro II). — Non meno ampiamente trattata è la questione della Divinità del Figliuolo dell'uomo tanto in sè stessa, quanto nei suoi titoli, nei suoi splendori, nei suoi misteri (Libro III); specialmente il fatto della Risurrezione del Crocifisso viene rivendicato

in tutta la sua forza apodittica, dopo di averne minutamente vagliata la grandiosa realtà (Libro IV). — Interessantissimi sono poi gli studi di storia comparata delle Religioni, e più precisamente dei fondatori di religioni, condensati nel Libro V; ne risulta una speciale prova apologetica, quanto mai suggestiva, e che può aprire gli occhi anche sul carattere satanico della lotta contro il Cattolicismo, unica Religione perseguitata, mentre pure è l'unica degna e benefica.

Chiudono l'opera il Libro VI, che ci presenta la Chiesa come opera diretta di Gesù Cristo, continuatrice della sua missione soprannaturale; — e il Libro VII, che riassume il già detto nello schema di una serrata argomentazione che ci fa conchiudere alla credibilità perfetta di nostra Santa Religione. G. MONETTI S. I.

A. ZACCHI O. P. — **Il Miracolo.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, XVI-652 pag. L. 20.

Il presente volume, di ben XVI-650 pagine, che tiene il nono posto nella « Biblioteca di Cultura Religiosa », pubblicata dalla stessa Società Editrice, ebbe già preparata la strada da altre poderose produzioni del dotto Domenicano, alle quali non è certo inferiore in merito; quindi non ha bisogno che la nostra recensione gli acquisti un favore che già gli è senz'altro assicurato.

Esso ci presenta uno studio sull'importante argomento, che fu premiato al concorso bandito dalla Rivista « Vita e Pensiero » nel 1918 per il miglior lavoro di apologetica contemporanea. Ed ha certo meriti incontestabili di chiarezza, di informazione accurata, di rigida serietà scientifica, di analisi sottile ed oggettiva, di compiuta trattazione della materia; l'essere poi stato steso in volgare, in forma più accademica che scolastica, lo fa accessibile a tutte le intelligenze colte, ed anche gradevole per la molteplice e svariata erudizione onde va adorno.

Diamo qui succintamente il disegno schematico dell'opera.

Detto in un primo capitolo della trascendente importanza del Cristianesimo e della sua razionalità, appoggiata principalmente come su prova estrinseca sul miracolo, nonostante i molti avversari di questo, l'A. passa nel secondo capitolo a stabilire la vera nozione assoluta e relativa del miracolo, circoscrivendola, lumeggiandola acconciamente, e prevenendo così un nugolo di difficoltà opposte più dall'ignoranza che dall'errore. — Nel terzo capitolo poi prende ad esame le false concezioni del miracolo, compiendo, a così dire la preliminare esposizione dei termini, prima di entrare nel vivo delle questioni.

Queste però si succedono, tutte interessanti, nei capitoli seguenti, ove si tratta dei presupposti della possibilità dei miracoli (IV), della possibilità stessa e della convenienza dei miracoli (V), della conoscibilità dei fatti miracolosi (VI), se si possano attribuire a cause naturali (VII), od a forze psichiche (VIII), qual parte vi abbiano o vi possano avere cause estranaturali create (XI), per discutere infine (X) alcune delle più significative obbiezioni che oggi si muovano alla realtà dei miracoli.

Parte assai interessante della polemica impresa dall'A. contro gli increduli è l'esame e la critica dei miracoli vantati dal paganesimo; avremmo però amato di vederla più nutrita, e insieme trattata più profondamente, attesa la sua capitale importanza per la cosidetta autorità o verità *relativa* dei miracoli, ond'è il loro valore apologetico.

Così ci pare che si potesse con maggior forza ribattere l'obbiezione dedotta dalle forze ignote della natura, insistendo sul carattere diremmo *volontario* dell'intervento di queste forze ad operar miracoli, dato che — come è facile dimostrarlo coi fatti — esse non intervengano che in seguito all'invocazione di Dio o dei suoi Santi, mentre invece, posta la loro causalità necessaria, dovrebbero agire senz'altro, quando niuna manchi delle condizioni normali richieste alla loro attuazione od azione.

Da ultimo ci pare che il bel lavoro avrebbe forse più guadagnato che perduto in severità scientifica, se avesse lasciato nell'ombra meritata certe pseudomeraviglie vantate da qualche moderno in fatto di guarigioni; non dobbiamo facilmente commoverci ad ogni romore che ci si levi d'intorno: chè *raglio d'asino non giunge in cielo!*

G. Monetti S. I.

GIOVANNI JOERGENSEN. — **Il libro della via.** Versione italiana e Prefazione di Enrico Pessina. — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, XII-150 pag. L. 5.

Sono ormai trent'anni decorsi dalla prima edizione del libro nel suo originale danese e più di dieci anni dalla divulgazione fattane in francese dal Vyzewa (Paris, Perrin, 1912); eppure non tornerà del tutto inopportuna la versione italiana di quest'opera psicologica notevole.

Essa rispecchia apparentemente impressioni di viaggio, quando l'A. da Norimberga venne in Italia toccando Rothenburg, Beuron, Sigmaringen, Radolfzell, Costanza, Zurigo, Lucerna, Luino, Chiasso, Milano,

sino a terminarsi nella mistica Umbria verde... realmente però registrano le tappe che egli faceva dal suo protestantesimo alla verità cattolica. Ed è bene notare che alla chiusa di questo suo viaggio non era ancora fatta completamente la luce; ciò potrà spiegare qualche atteggiamento di pensiero meno conforme al nostro, certe minuziosità di ricerche che possono parere più remore che slanci verso la verità, certo modo di sentire qua e là un po' nuovo per noi; — c'è il nordico letterato, ossia fine osservatore e poeta di profondi sensi; c'è il quasi-cattolico, ma c'è ancora il protestante in lotta inconsapevole contro la verità; contrasti che possono darci ragione dell'interesse suscitato dal libro.

Buona anch'essa la traduzione del Pessina, ma con qualche men retta intelligenza dei testi; com'anche nella Prefazione qualche lieve ritocco ristabilirà in una nuova edizione la piena esattezza storica.

G. Monetti S. I.

ALBERT MARIA WEISS O. P. — **Jesus Christus, die "Apologia perennis„ des Christentums.** — Freiburg i. B., Herder, 1922, in-12°, vi-170 pag.

Ancorchè l'annunzio che ne facciamo sia ben in ritardo per cause da noi indipendenti, il libro del P. Weiss su Gesù Cristo è sempre di attualità, sempre adatto com'è a fare del bene, ad istruire le menti circa Colui nella cui cognizione sta la nostra vita eterna, e ad infiammare i cuori di quel fuoco di amore che Egli, il Figlio dell'uomo, è venuto a far divampare qui in terra. — Pochi capitoli, ciascuno dei quali a recise pennellate caratteristiche ci delinea in apposito quadro un diverso aspetto di Nostro Signore, ce ne riassumono nel loro insieme la trascendente figura; — così ne abbiamo uno sulla sua umanità (*Ecce homo*), uno sulla sua missione redentrice (*Ecce Agnus Dei*), uno sulla sua prerogativa di novello Adamo (*Il vecchio e il nuovo Adamo*), uno sulla sua Divinità (*L'Uomo-Dio*), uno sulla sua missione santificatrice (*Gesù Cristo sorgente e modello di ogni perfezione*). E chiude l'opera un gioiello di Appendice su *La più piccola nel Regno dei Cieli*, minima nella sua umiltà, ma massima al cospetto di Dio, divenuta perciò la Madre di Dio, Regina del Cielo e della terra.

Parrebbe che in quest'operetta, tutta dottrina di Maestro provetto ed insieme tutta affetto di piissimo religioso, il Weiss abbia voluto riassumere le belle pagine già prima da lui scritte sulla grandezza e sulle attrattive del Divin Salvatore: — certo volle farci ammirare

compendiate nelle prerogative di Gesù Cristo le classiche prove dell'Apologetica cristiana, *apologetica perenne*, come la chiama l'Autore, perchè non mai smentita, nè mai sfibrata, la quale non può che partirsi da Gesù per poi ritornarsi a Gesù medesimo, dopo di avergli conquistate e le menti e le volontà degli uomini retti.

Il volume edito dall'Herder è ben degno che sia da qualche pio e dotto traduttore presentato al nostro pubblico in veste italiana; a quando il piacere per noi di salutarne l'apparizione?

G. Monetti S. I.

ELISABETTA LESEUR. — **Lettere ad increduli.** — Trad. della marchesa C. Albergotti. — Torino, Marietti, 1924, in-12°, xvi-335 pag. L. 5,50.

Sono lettere dirette ad un'israelita, sposa ad un grande commerciante: — poi altre lettere dirette ad una professoressa, alunna già del Pécaut: — infine lettere a Felice Le Dantec, con altre dirette alla sua signora ed alla sua suocera.

Sono lettere piene di gentili affetti, rivelanti una squisita bontà di animo, una veramente esimia delicatezza di tratto, sopratutto quella carità profondamente cristiana che si fa tutto a tutti, per tutti guadagnare a Gesù Cristo. In questo senso sottoscriviamo a quanti vollero in questo libro riconoscere un'opera apologetica.

Ci parrebbe peraltro esagerato l'ammettere a questa qualificazione un senso più vasto, più comprensivo; le centosei lettere qui pubblicate ordinariamente non versano su argomento religioso o polemico; solo vi accennano alla sfuggita, nè in maniera tale da fare intravedere all'incredulo la grave anormalità del suo stato, o il pericolo in cui si trova di eterna rovina. Saranno quindi un'eco di apologia più vissuta che parlata, più di bontà che di dottrina, più di fatti amabili e simpatici che di argomenti stringenti... apologia che può essere la missione speciale, provvidenziale, di un'Elisabetta Leseur (cui difatti si dice che Dio consolasse con frutti di belle conversioni), non già tuttavia l'apologia ordinaria — non diciamo già l'apologia scientifica — ma neanco l'apologia spicciola, nella sua forma più tenue, che è la epistolare.

Secondo noi, nella maniera cosidetta apologetica della Leseur, si ha da ammirare ed imitare la soavità del procedere, la serenità non mai smentita, la viva sincerità nella professione della propria fede, la prudenza nello scegliere l'occasione buona, il tono giusto, la parola

conciliante ed insinuante: — non consiglieremmo invece quel perdersi in mille inezie indifferenti che sembrano sopraffare quel piccolo pensiero religioso che spunta sporadicamente qua e là: sarebbe a nostro credere un metodo apologetico troppo lungo, dalle troppo ampie volute, per potere giungere a qualche cosa di realmente concreto in fatto di conversioni; — avrebbe altresì l'inconveniente di lasciare le anime incredule più o meno addormentate nel loro errore, cullandovele anzi colla lusinga dell'essere esse passabilmente buone e meritevoli di stima, nonostante la loro incredulità che le fa spiacenti a Dio.

Con questo non vogliamo punto riprendere il metodo della Leseur, in quanto le fu suggerito da circostanze particolarissime; — a casi straordinari mezzi straordinari, non è vero? — Solo intendiamo di dissuaderne l'imitazione integrale a chi volesse farsene un modello. E meno che mai sarebbe consigliabile a persone secolari, specialmente a signore o signorine: — tale commercio cogli increduli, specialmente se un po' intellettuale e di carattere tanto quanto intimo, può creare un serio pericolo alla fede di persone non profondamente istruite e sperimentate, e non assistite da speciale grazia di Dio — ricordisi in proposito che la Leseur faceva ogni giorno la sua brava ora di meditazione, i suoi esami di coscienza, le sue letture pie, ecc. — cosa certo non ordinaria tra le signore di classe elevata quale essa era.

G. Monetti S. I.

Rev. JOHN S. ZYBURA. — **Contemporary Godlessness.** *Its Origins and its Remedy.* — St. Louis, Herder, 1924, in 12°, v-103 pag. Cents 60.

Incipit hic liber describens lugendum statum, a recenti bello exasperatum, in quo iacent plurimi homines ab omni religione alieni. Æra nova, aera pacis quam a « Conferentiis » aliisque mere humanis consiliis frustra exspectes, tunc solum orietur cum ad Deum mente sincera redibunt. Protestantismus a vera Christi Ecclesia dum recedit, maxima causa fuit hodiernorum malorum; sic enim ab ipso Christo ac proinde a Deo mente et actibus recessit ut hominem coleret. Reformatio, quam dicunt, omnia exscidit quibus ad Deum aditur: sacramenta, Sanctorum cultum, symbolismum liturgicum. Haec solabantur hominem et eius naturae cui miro modo aptabantur, vires addebant: eget enim homo ut a visibilibus ad invisibilium amorem rapiatur. His omnibus cum abundare non desierit Ecclesia catholica, sola malo mederi potest.

Selectis multisque citationibus auctor librum ornavit; ultimo capite parentes instanter deprecatur ut prolem suam fidis tantum magistris credant. Si quam emendationem liceat innuere, pag. 29 verbis « sacramental system » forsan alia praestent, cum latissimo sensu hic « sacramentum » usurpetur. D. M. R.

REV. JOHN S. ZYBURA. — **The Problem of Evil and human Destiny** from the German of the Rev. OTTO ZIMMERMANN S. I. — St. Louis, Herder, 1924, in-12°, XIV-135 pag. Cents 90.

Liber R. P. Zimmermann meritis suis dignus erat qui anglice verteretur; clare enim et perspicue solvit problema de malo, quo tantopere abutuntur Ecclesiae hostes. Iis qui catholici non sunt, magis arduum illud problema fecerunt tum falsae religiones, tum hodierna multorum ab omni religione alienatio; supernaturalis autem religio eaque sola responsis suis mentem illuminat, solatur et auget animum. Ubi vero fides languidior, magis augunt exorta dubia. In hoc libro quicumque « recogitat corde » thesaurum reperiet idearum quibus et se ipse, et praesertim alios iuvare possit.

Versio prorsus laudanda; cuius meritum non praetereundum est quod saepe versio esse non videtur dum stylus facilis variusque legentem delectat. Aliquot notae doctissimae a vertente adiectae sunt.
D. M. R.

P. FR. IOSEPH A SPIRITU SANCTO O. CARM. EXCALC. — **Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae.** — Tomus primus. (Secunda Pars in qua Prooemialia totius Mysticae Theologiae disputantur dabilique perspicuitate traduntur). Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. FR. ANASTASIO A S. PAULO accuratissime exacta. — Brugis, Beyaert, 1924, in-4°, XXX-368 pag.

In dem nunmehr erschienen ersten Band der mystischen Theologie des P. Joseph a Spiritu Sancto ist die Pars prima die auch gesondert gedruckte und in der letzten Nummer dieser Zeitschrift besprochene (S. 150-1) *Isagoge.* (Auch die im Titel angegebene Paginierung zählt für sie mit.) Die Pars secunda will nur zwei Vorfragen behandeln (*Disputationes prooemiales*): *De obiecto et natura mysticae Theologiae* und *De directore mystico.* Im Anschluss an das in der ersten Besprechung Gesagte greife ich aus der grossen Fülle des Stoffes nur einen Gegenstand heraus. Es ist die Frage, die heute alle, welche in die Lehren der Mystik einzudringen suchen, beschäftigt: Wie sind die

Anteile der Erkenntnis auf der einen, des Wollens und Fühlens auf der andern Seite zu einander abgewogen? An zahlreichen Stellen trägt J. zur Lösung dieses Problems bei und seine Auffassung verdient alle Beachtung.

J. schliesst sich an den hl. Thomas an und verlegt mit ihm das Wesen der Beschauung in die Erkenntnis. Dass aber Wollen und Fühlen eine ebenso bedeutende wie eigenartige Rolle spielen, sagt er mit den Worten desselben hl. Lehrers zum 9. Vers des 33. Psalms: Gustate et videte: « In corporalibus prius videtur et postea gustatur, in rebus spiritualibus prius gustatur postea autem videtur; quia nullus cognoscit, qui non gustat: et ideo dicit prius gustate et postea videte » (5, 92) [1]. Wo J. diesen Gedanken ausführt, geht er gelegentlich soweit, dass man fast meinen könnte, er sehe im Wollen oder Fühlen das Wesen der Beschauung. Der Unterschied der mystischen von der scholastischen Theologie besteht darin, dass diese Gott als « cognoscibilis », jene als « amabilis » oder « sub ratione gustati seu experti » zum Gegenstand hat (5, 91). Dieser gustus und diese experientia gehören aber zu den Betätigunge des Strebevermögens (5, 99; 6, 131). Mit ihnen beginnt das Höhere am mystischen Erlebnis. Während der vorhergehende Erkenntnisakt die natürlichen Fähigkeiten noch nicht übersteigt, setzt hier das übernatürliche Wirken des hl. Geistes und seiner Gaben ein (5, 126. 127). Was es erreicht, vermag J, ähnlich wie die Mystiker selbst, mehr zu umschreiben als zu beschreiben: « Nulla alia suavitas est eiusdem speciei cum illa, immo relate ad illam omnia insipida et amara sunt » (5, 127).

Wenn er sie mit dem hl. Thomas auch als eine « inclinatio » und eine « connaturalitas » bezeichnet, so könnte man das etwa in unsere Sprache übersetzen als einen übernatürlich eingepflanzten Trieb zu den himmlischen Dingen und als eine auf innerer Verwandtschaft beruhende Fähigkeit, sich in sie einzufühlen. Nicht aus der vorhergehenden Erkenntnis zu erklären, folgt dieser Willens- oder Gefühlsakt, die « notitia experimentalis » (8, 176), aus dem Glaubens- und Liebesstand der Seele mit Notwendigkeit. Das soll aber nicht heissen: rein natürlich (5, 126), vielmehr ist eigene übernatürliche Befähigung dazu nötig. Den Einwand, es handle sich in der Mystik nur um jene Uebernatürlichkeit, die schon den eingegossenen Tugenden zukommt, weist J. ausdrücklich zurück. Die Beschauung ist nicht bloss wie jene quoad substantiam, sondern auch quoad modum übernatürlich, d. h.

[1] Bei den Textnachweisen bezeichnet die erste Zahl die quaestio der disputatio prima, die durch ein Komma getrennte die laufende Nummer.

auch als bewusster Akt geht sie über die natürlichen Kräfte des freien Willens hinaus (8, 207). Endlich verstärkt das mystische Kosten die Sicherheit des auf sie folgenden Erkennens durch die eigene « securitas affectus » (7, 146).

Diese modern anmutende Auffassung der religiösen Erfahrung als eines Gefühls ergänzt und klärt J. durch das was er über ihre Frucht, die Erkenntnis, sagt. Sie — von ihm gleichfalls gelegentlich « experientia » genannt — macht erst das Wesen der Mystik aus (5, 131). Allerdings scheint sie zunächst wenig Spezifisches an sich zu haben, vielmehr alles ihrer Ursache, dem Kosten, zu entlehnen. Denn das, die « ratio gustati seu experti » ist ja die « ratio sub qua theologia mystica Deum attingit », also das formale Element (5, 91). Vom gewöhnlichen diskursiven Denken unterscheidet sie sich inhaltlich gar nicht; denn sie ist einfach ein liebevolles Verweilen beim Ergebnis einer theologischen Deduktion (7, 159). Und doch ist die Erkenntnis, die dem gustus nachfolgt, so verschieden von jener, die ihr vorangeht, dass diese im Vergleich zu ihr nur als « ignorantia » bezeichnet werden muss (5, 93). Es ist die Liebe, der Wohlgeschmack, durch den der Intellekt hellsehend gemacht wird (« doctior seipso factus » 8, 176). Was ihm aber unmittelbar diese Klarheit gibt, ist offenbar die Geistigkeit seines Schauens: es stützt sich nicht auf Phantasievorstellungen. Doch drückt sich J. in dieser Frage etwas vorsichtig aus. Er lässt die Wahl zwischen « intelligere sine conversione ad phantasmata » und « cum adeo tenui, ut pene non percipiatur », und nennt es nicht einfachhin natürlich unmöglich, sondern nur « summe arduum » (8, 203). Vom gustus wird auch die ganz entgegengesetzte Eigenschaft des mystischen Erkennens abhängig gemacht, seine Dunkelheit und Unaussprechlichkeit, die mit dem Fehlen der sinnlichen Daten nich weniger eng zusammenhängt, als ihre Klarheit (8, 204).

Schliesslich vereinigt J. Fühlen und Erkennen zu *einem* kostbaren Erlebnis, wenn er mit seinem grossen Lehrer, dem hl. Johannes vom Kreuz, von ihr sagt: « quae quidem (mystica theologia) sapidissima est, cum sit scientia per amorem, qui est eius magister et a quo fit omne sapidum; et quia Deus hanc scientiam et intelligentiam confert in amore, quo communicatur (= se communicat) animae, est *intellectui* sapida, siquidem est scientia ad ipsum pertinens; est etiam *voluntati* sapida, cum sit in amore, qui quidem ad voluntatem pertinet » (5, 98; Jo. a Cr., *El primer Cantico Espiritual*, canc. XVIII, v. 2).

Die Hauptgedanken über unsern Gegenstand fasst J. selbst einmal kurz so zusammen: « Igitur fidelis mystici mens... Deum centrum

amabilitatis cognoscit, qua cognitione delicias percipit, quod commune esse cuicumque potentiae suum obiectum attingenti non diffitemur. Verum has omnes quascumque superare vel ex ipso philosopho audivimus... Unde solum istae vere deliciae sunt. In has ergo delicias ut sibi prae omnibus amabiles fertur voluntas, illas degustat, percipit, experitur. Et actum, quo has delicias degustat voluntas, nominant mystae notitiam experimentalem. Hac experimentali notitia invitatus intellectus doctiorque seipso factus regreditur ad cognoscendum illud obiectum prius a se cognitum et a voluntate degustatum. Et hic actus est, qui tendit in obiectum ut expertum et in quo mystica et experimentalis theologia consistit » (8, 176).

Geht J. nicht etwas zu weit, wenn er so das mystische Kosten von Erkennen loslöst und es, einen Augenblick wenigstens, zwar nicht ohne jedes, aber ohne das entsprechend hohe Erkennen sozusagen auf sich selbst ruhen lässt? — Nicht ganz klar ist ersichtlich, ob jede oder nur die höhern Stufen der eingegossenen Beschauung der Phantasievorstellungen entraten können. E. Raitz v. Frentz S. I.

JOSEPH BRAUN S. I. — **Liturgisches Handlexikon,** 2te verbesserte, sehr vermehrte Auflage. — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1924, in-12°, VIII-399 pag.

Cette nouvelle édition du Liturgisches Handlexikon, suivant de si près la première, prouve par le fait l'utilité de ces lexiques liturgiques, dont le premier exemplaire, si nous ne faisons erreur, fut l'*Onomasticon rituale selectum* du P. F. A. Zaccaria (1787). Ces lexiques ont cela de particulier qu'ils expliquent directement des mots et par les mots les choses. Force leur est donc de diviser à l'extrême les notices et de subordonner complètement la division logique à la division alphabétique. On peut comparer à cet égard les notices consacrées aux rites liturgiques, tant orientaux qu'occidentaux, dans le Handlexikon du P. B. et les notices correspondantes du Kirchliches Handlexikon de Buchberger. Il est vrai que le Lexikon du P. B. se rapproche un peu de l'encyclopédie et que ces notices sont extraordinairement pleines de choses. Néanmoins l'auteur a omis, évidemment à dessein, toute référence documentaire ou bibliographique. C'est tout-à-fait conforme à la nature de son ouvrage.

Somme toute, le Lexikon du P. Braun, comme les autres ouvrages de ce genre, ne sont guère que des aide mémoire destinés à ceux qui

ont déjà de la liturgie une suffisante connaissance. Pour cette destination le livre du P. B. se révèle vite fort pratique. C'est évidemment ce qui fait son succès. JEAN M. HANSSENS S. I.

SAC. DOTT. PIO PASCHINI. — **Il Catechismo Romano del Concilio di Trento.** *Sue origini e sua prima diffusione.* — Roma, « Lateranum », 1923, in-8°, 56 pag. L. 3.

Nell'odierno rifiorire degli studi e pubblicazioni catechistiche specialmente in Italia, riesce molto opportuna questa monografia, che illustra le origini e la prima diffusione del Catechismo Romano, che è e rimarrà sempre il tipo quasi perfetto e la fonte di tutte le pubblicazioni di simil genere. Anche S. Pietro Canisio, il grande Catechista alemanno, prestò la valevole opera sua nel curare la traduzione e la stampa del catechismo in tedesco, come il ch. A. diffusamente narra (pag. 42-50). A. BASILE S. I.

SAC. DOTT. PIO PASCHINI. — **Un amico del Card. Polo: Alvise Priuli.** — Roma, « Lateranum », 1921, in-8°, 164 pag. L. 6.

Sebbene siano già trascorsi tre anni dalla pubblicazione del presente volume, e da non poche autorevoli riviste sia già stata accolta l'opera con grande lode, ci permettiamo anche noi indicarla ai nostri lettori come un egregio modello di contributo storico. Nel glorioso secolo XVI accanto ai molti e grandi Santi ebbero meritata fama di esimia dottrina, di vita esemplare, di fruttuosa attività politica e religiosa i due Cardinali Contarini, veneto, e Polo, inglese. Amico fedele, umile compagno e consigliere in difficili trattative, che i due Cardinali ebbero a condurre in Germania, in Inghilterra, in Francia ed a Roma, fu Alvise Priuli, letterato veneziano. Il ch. A. da corrispondenze inedite, da innumerevoli opere a stampa e da opuscoli rari ha saputo trarre dall'oblio, e far rivivere questa figura, secondaria sì, ma ben importante, che dimostrò rara perizia negli affari di stato e nelle discussioni teologiche, le quali si agitavano non solo con i protestanti, ma anche fra cattolici. A. BASILE S. I.

L. CRISTIANI. — **Le Bienheureux Pierre Canisius (1521-1597).** — Paris, Lecoffre, 1925, in-12°, 188 pag. Fr. 4.

Cette biographie consacrée à un bienheureux que le pape actuel vient de canoniser, est écrite par un spécialiste du XVI[e] siècle. On connaît les travaux de M. l'abbé Cristiani sur Luther. Le petit vo-

lume qu'il nous donne aujourd'hui sur le « second apôtre de l'Allemagne » retrace fort bien la carrière de Canisius. Ce n'était pas chose aisée, car le saint passa la plus grande partie de sa vie en voyages. L'auteur caractérise bien Canisius comme prédicateur, comme catéchiste, comme écrivain. Cependant nous regrettons qu'il ne nous ait pas donné plus d'extraits de ses sermons et de ses livres. A un autre point de vue encore cette biographie, d'ailleurs fort bonne, nous paraît incomplète: elle ne met pas assez en relief la physionomie du saint et surtout sa physionomie comme religieux et ascète. La collection du R. P. Braunsberger: *B. Petri Canisii S. I. Epistulae et Acta* eût pu être davantage exploitée. E. DE MOREAU S. I.

A. LEANZA S. I. — **Gli ultimi giorni dei Gesuiti in Sicilia nel 1860.** — Acireale, Tip. priv. del Coll. Pennisi, 1924, in-8°, 216 pag.

Piccoli avvenimenti e quasi inutili quisquilie possono sembrare le numerose e minute notizie, che si contengono in questo volume, che narra la partenza dei Gesuiti dalla Sicilia, imposta dal Generale e Dittatore Garibaldi nel 1860. Ma bisogna considerar l'arte mirabile dell'A., già ben noto ai cultori delle scienze storiche, e vedere con quanto acume e opportunità sa collegare i domestici dolori dei Gesuiti siciliani coi disastri della cosa pubblica in Sicilia ed in Napoli. Egli da fuggevoli accenni di corrispondenze epistolari, da brevi inediti diari compilati da contemporanei per uso personale, sa trarre tanta luce, che non poco sfronda l'audace impresa di Garibaldi da quel troppo mirabile, di cui il lirismo partigiano l'ha circondato, mentre scopre alcuni retroscena poco o punto conosciuti dal comune dei lettori. Così questo volume è una degna continuazione e quasi compimento di quegli ammirabili *Annali Siculi d. C. d. G.* del ch. P. A. Narbone e prepara la desiderata pubblicazione degli Annali Siculi dal 1861 in poi. A. BASILE S. I.

ALOIS GATTERER S. I. — **Das Problem des statistischen Naturgesetzes** (« Philosophie und Grenzwissenschaften », hrg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, I, 1). — Innsbruck, Rauch, 1924, in-8°, VII-69 pag.

L'*Institut de Philosophie scolastique d'Innsbruck* a commencé l'an passé la publication d'une série de travaux de « Philosophie et Sciences limitrophes ».. Les trois premiers numéros de cette série nous sont parvenus, et nous les présentons à nos lecteurs.

L'introduction de la statistique et du calcul des probabilités dans la recherche des lois physiques est chose déjà ancienne; cette vérité de bon sens qu'est la « loi des grands nombres » enseigne que, là même où règne la variété et un apparent désordre, la considération d'un très grand nombre de cas donnera l'impression d'une certaine régularité et d'un ordre relatif. Mais avec les théories moléculaire, atomique, électronique, qui font des masses sensibles des agrégats de corpuscules défiant par leur petitesse toute observation directe et seuls dépositaires des propriétés irréductibles des corps, les phénomènes sensibles devaient naturellement être considérés comme de simples *résultantes* d'un nombre immense d'actions élémentaires et leur régularité devenait simple affaire de statistique. Aussi certains savants philosophes ont-ils émis la thèse que toutes les lois naturelles ont un caractère statistique, même le principe de causalité, et que par conséquent on ne saurait parler dans le domaine de la Physique que d'une vérité et d'une certitude approchées.

Le P. Gatterer a voulu montrer que ces conclusions sont injustifiées. Il concède le caractère statistique de bien des lois physiques, mais, avec Poincaré, Plank, Radakovic, contre Nernst et Exner, il prouve qu'il y en a aussi qui ne présentent pas ce caractère, mais reposent sur les propriétés absolues des choses (pour cette raison on les appelle « dynamiques »): telles sont au moins les lois du microcosme, c'est-à-dire des éléments derniers des choses; dans le macrocosme, il faut au moins en reconnaître chez les vivants; chez les non-vivants, il semble que telles soient les lois qui régissent les transformations irréversibles.

L'existence de lois non-statistiques est d'ailleurs la condition d'une valeur quelconque des lois statistiques, qui ne font que grouper et compenser des actions élémentaires obéissant à leurs lois propres.

Le principe de causalité n'a rien d'une loi statistique; il n'est pas d'ailleurs établi par une simple induction expérimentale.

Ces conclusions de l'auteur sont sages. Nous avons noté çà et là un léger manque de clarté que l'auteur eût évité en introduisant dès le début la distinction entre les lois naturelles en soi et les formules nous permettant d'énoncer la connaissance que nous en avons. Vers la fin, le lecteur est un peu déconcerté en voyant disjoindre les deux questions de vérité et de certitude au sujet des lois statistiques: la vérité ne se dit que d'une proposition que nous formons au sujet des choses, et la certitude n'est que la connaissance de cette vérité.

P. Geny S. I.

FRANZ KATZINGER, S. I. — Inquisitio psychologica in conscientiam humanam (même coll., I, 2). — **Innsbruck, Rauch, 1924, in-8°, VII-55 pag.**

Le P. Katzinger a réuni dans une très intéressante synthèse les principaux problèmes qui se rapportent à la conscience. On sait la place centrale qu'occupe cette question dans la philosophie moderne: la critique de la connaissance, — et cette critique pour beaucoup de nos contemporains constitue toute la philosophie, — porte sur la légitimité du passage du donné phénoménal de la conscience, que personne ne conteste, à l'être que ce donné est censé représenter; un inventaire exact et complet de ce donné est donc de suprême importance.

Un premier chapitre donne quelques notions générales sur la connaissance; un second décrit la conscience directe et en détermine la nature intime; un troisième traite diverses difficultés relatives à la conscience.

La tendance de l'auteur est nettement péripatéticienne et thomiste: sa thèse fondamentale est que l'âme, avant de connaître un objet, est pure puissance dans l'ordre intentionnel, mais que, actuée par la connaissance d'un objet quelconque, elle prend du même coup connaissance actuelle d'elle-même et c'est là le fait de conscience. Il n'y a rien d'absurde dans le concept d'une substance qui n'est pas essentiellement consciente, mais le devient en agissant. Rien d'absurde non plus à ce que, par des actes distincts, séparés même par des intervalles, ce sujet se connaisse comme permanent et identique sous la variété de ses actes.

Les principes franchement réalistes de l'auteur donnent une vraie force à ses démonstrations. Je crois cependant qu'il aurait pu pousser plus loin encore l'indépendance vis-à-vis de la mentalité des psychologues modernes, si encombrée de préjugés gratuits qui arrêtent l'élan de l'esprit. Pourquoi par exemple accepter la distinction entre contenu objectif et contenu subjectif de la connaissance? tout le contenu est objectif; la connaissance est essentiellement connaissance d'un objet, elle consiste précisément en ce que quelque chose *iacet ob*, est présent au connaissant; seulement parmi ces objets il y a aussi le sujet connaissant lui-même (et c'est la conscience), les autres sont des objets étrangers; objet et sujet ne s'opposent point. Mais surtout j'aurais voulu une distinction plus soigneuse de la connaissance sensible et de la connaissance intelligible. C'est la doctrine constante de S. Thomas

(et S. Augustin dit la même chose dans le texte cité pag. 16) que nulle faculté sensible ne peut connaître son acte, et cela parce que, le sens connaissant par le moyen d'un organe, tout objet d'un sens est à chercher par delà son organe, et il est évidemment impossible que l'organe vienne s'interposer entre la faculté et son acte. Aussi les Scolastiques n'admettaient-ils dans le sens qu'une conscience *imparfaite*, consistant en ce qu'une faculté sensible connait l'acte d'une autre faculté sensible: ainsi le sens commun connait-il les sensations externes. On ne trouve chez les anciens aucune allusion à une conscience « directe » du sens, et ils seraient fort étonnés d'entendre les psychologues modernes déclarer qu'un acte de connaissance qui ne se connaîtrait pas en quelque façon lui-même est inconcevable. Si on leur eût objecté que l'animal doit bien en quelque manière avoir un « moi », au moins imparfait, ils auraient répondu: Pas d'anthropomorphisme! Tout le psychisme de l'animal s'explique très bien si un sens peut connaître l'opération d'un autre sens et déterminer (sans savoir lui-même qu'il le fait) la réaction convenable (celle-ci ne comporte pas choix); la relative constance des manières d'agir d'un animal, qui nous fait parler de son « caractère », s'explique par l'existence de certaines images prédominantes qui orientent son activité dans des directions déterminées. S. Thomas ne veut même pas qu'on parle d'*habitus* proprement dits chez les animaux, sinon dans la mesure où ils sont sous la conduite de l'homme.

Je pourrais retrouver chez le P. Katzinger d'autres traces encore d'une asssimilation excessive du sens à l'intelligence, par exemple, quand le processus de la connaissance sensible est ainsi résumé: la chose extérieure produit en nous une similitude d'elle-même, inconsciente, à quoi le sens réagit « per actum qui eamdem rem intentionaliter *exprimit* » (pag. 40): faire de la sensation externe une *expression* intentionnelle de la chose, c'est-à-dire en somme lui attribuer une espèce expresse, c'est lui enlever son caractère strictement intuitif d'acte terminé à la chose elle-même, c'est se préparer de grosses difficultés critiques; bien plus sûre est la position thomiste qui n'admet dans le sens externe aucune *expression*.

On pourrait aussi montrer que la question posée pag. 32, « si l'acte conscient est étendu » et à laquelle est donnée une réponse fort peu satisfaisante (l'acte conscient serait constitué de deux éléments, l'un étendu, inconscient, l'autre inétendu, conscient; n'est-ce pas là donner à l'acte conscient une matière et une forme?) ne se pose pas, si l'on nie toute conscience proprement dite dans le sens.

Mais ces observations seraient trop longues, et risqueraient de fausser l'impression du lecteur sur cette dissertation, fort bien conduite et très instructive. P. Geny S. I.

BERNHARD FRANZELIN, S. I. — **Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip** (même côll., I, 3). — Innsbruck, Rauch, 1924, in-8°, 52 pag.

Il s'agit d'un problème des plus importants et toujours actuel. On ne peut dire en effet que ce problème soit « classé », comme ayant reçu sa solution définitive: les divergences entre les auteurs, même scolastiques, le montrent assez. Tous s'accordent à rejeter la thèse empiriste, qui refuse un caractère absolu au principe, comme aussi la thèse criticiste, qui en reconnaît le caractère absolu, mais l'attribue exclusivement à l'esprit, en vertu d'une synthèse *a priori*. Le fameux principe est bien une loi des choses. Mais comment venons-nous à le savoir?

M. Geyser avait jadis proposé dans son *Erkenntnistheorie* (pag. 256 sqq.) une démonstration qui peut se résumer ainsi: Toute relation, donc aussi la relation causale) a son fondement dans un « moment » spécifique, avec lequel elle est nécessairement donnée. Or, en réfléchissant sur les données immédiates de la conscience, je reconnais que la relation causale a son fondement dans le « moment » de l'origine (*Entstehen*, production, naissance). Là donc où il y a origine, il doit y avoir aussi relation causale; donc: « Tout ce qui commence, commence par une cause ». Dans ce raisonnement, la mineure contient toute la difficulté, et... la laisse entière. C'est ce qu'observe le P. Franzelin et ce que semble avoir vu M. Geyser, puisque, dans son nouvel ouvrage, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, (1923), il reprend sa démonstration pour lui donner une forme plus rigoureuse. Il y distingue trois étapes: 1° il y a des rapports de causalité qui sont des faits d'expérience; — 2° dans tel fait de causalité, qui est présentement l'objet de ma réflexion, la relation causale a son fondement dans le « moment » de l'origine; — 3° la relation causale est de l'essence même de l'origine et par suite se retrouvera partout où il y aura une origine.

Le P. Franzelin critique la conception de la relation qui est impliquée dans ce raisonnement: M. Geyser identifie la relation avec l'activité même de la cause et la pose comme antérieure (de nature) à l'effet: toute relation prédicamentale, dit-il, est postérieure, naturel-

lement et logiquement, à son terme comme à son fondement. Mais il objecte surtout que, si l'observation d'un fait de causalité suffit à nous en donner un concept universel, et donc susceptible de se reproduire ailleurs, il ne nous manifeste pas la liaison essentielle de la causalité avec le fait de l'apparition de quelque chose de nouveau.

Le P. Franzelin a lui-même tenté dans ses *Quaestiones selectae ex Phil. schol. fundam.* (Oeniponte, 1921) une démonstration du principe de causalité : il le déduit de celui de raison suffisante. Je ne crois pas que cette méthode soit efficace. Le principe de raison suffisante me parait une généralisation, valide sans doute, mais artificielle, qui condense en une formule unique plusieurs principes distincts, dont celui de causalité. Ces principes me paraissent rigoureusement « per se nota », c'est-à-dire tels que leur vérité éclate aux yeux de qui en connait et en rapproche les termes. Le concept de cause n'est pas construit à l'aide de concepts plus simples, mais formé, grâce à la perception même d'un fait de causalité, par simple abstraction. Je perçois le mouvement de mon bras comme causé par ma volonté libre : dans ce fait sont perçus ensemble une cause et un commencent d'existence. Mon intelligence abstrait ces deux concepts et continue de percevoir entre eux une relation : ce qui commence d'exister requiert une cause; tout comme les concepts, la relation s'universalise par l'abstraction, et le principe est perçu comme absolu. A qui me demanderait comment je sais que mon esprit perçoit cette relation entre ces concepts abstraits, je répondrais : Et vous, comment savez-vous que votre œil voit cet objet coloré, ou que votre conscience se perçoit elle-même ?

Je croirais que telle a été au fond la pensée de M. Geyser.

P. Geny S. I.

Dr JOSEPH GEYSER. — **Erkenntnistheorie.** — Münster i. W., Schöningh, 1922, in-8°, VIII-287 pag.

Il serait difficile dans un simple compte-rendu d'analyser et de discuter ce livre que M. Geyser lui-même présente comme la synthèse de ses recherches philosophiques jusqu'à ce jour, recherches que l'on sait si actives et si fécondes. Il contient une théorie de la connaissance, confrontée avec les théories les plus connues, et spécialement avec les systèmes en faveur dans l'Allemagne contemporaine. Le Dr Geyser s'oppose avec beaucoup d'énergie à la phénoménologie, telle que l'entendent Husserl et ses disciples. Il y découvre les principes d'un mau-

vais platonisme, et en même temps ceux du Kantisme; quant aux parties meilleures, ou même excellentes, il note qu'elles se trouvaient déjà dans Aristote ou dans saint Augustin. Il critique aussi longuement l'idéalisme critique de Natorp. Pour sa part, il défend un réalisme critique et un intellectualisme modéré qui peuvent, dans les grandes lignes, se réclamer de S. Thomas d'Aquin. Cependant l'auteur s'éloigne consciemment du péripatétisme en faisant de la conscience la source de nos connaissances. Peut-être à l'origine de ce désaccord se trouve-t-il quelque malentendu. Cela nous mènerait trop loin de le montrer. Nous espérons retrouver l'occasion de le faire, comme aussi de discuter, sur des points importants, la manière dont l'auteur comprend la philosophie de saint Augustin.

Le Dr Geyser expose ses idées avec beaucoup d'ordre et de clarté. La conviction qui l'anime passe dans son style et lui communique l'intérêt et la vie.

CHARLES BOYER S. I.

ERICH PRZYWARA S. I. — **Religionsbegründung.** *Max Scheler. J. H. Newman.* — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in-8°, x-177 pag.

Ce travail est un examen critique, approfondi mais bienveillant, de la philosophie religieuse de Max Scheler. Cette philosophie, comme chacun sait, cherche ses points d'appui dans la théorie de la connaissance défendue par E. Husserl et connue sous le nom de « *Phénoménologie* ». Elle conçoit la connaissance comme une « *intuition d'essence* » (Wesenschau) et admet une sorte de saisie immédiate des « *valeurs* », lesquelles seraient, à proprement parler, « *vécues et senties* » (Werterleben und Wertfühlen). Par maints côtés, par sa doctrine du primat de l'amour surtout, la philosophie religieuse de Scheler révèle des affinités avec l'Augustinisme.

Le P. P., dans son travail un peu dense mais de lecture aussi profitable que laborieuse, s'est imposé la tâche méritoire mais délicate d'établir la ligne de démarcation précise entre St Augustin, St Thomas et la scolastique, d'une part et le brillant disciple de Husserl, de l'autre. Il cherche à concilier plus encore qu'à opposer et ce n'est pas nous qui l'en blâmerons. Réussit-il toujours et sa démonstration emportera-t-elle la conviction du lecteur, lorsqu'il vise à identifier l'intuition *immédiate* de Dieu, admise par Scheler, avec l'*analogia entis* de la scolastique, affirmée, vécue pour ainsi dire dans notre connaissance *spontanée* et *directe*, cette sorte de pensée *concrète* et réelle que Newman désignait par les mots de « *illative sense* » et de « *na-*

tural inference », nous n'oserions l'affirmer. En tout cas, nous avons devant nous une œuvre de toute première valeur.

Après une brève introduction *« Entre scolastique et philosophie moderne »* qui marque l'importance du changement de front opéré par la philosophie nouvelle (*contre* Kant, *pour* St Augustin mais pas *jusqu'à* St Thomas), l'auteur indique son point de vue et, dans un exposé sommaire, met en évidence l'esprit général de la philosophie Schélerienne (Chap. I). Il traite ensuite avec soin la question importante du rapport de l'*objet* (au sens phénoménologique) avec la *réalité* ou la *chose en soi* (Chap. II). Un troisième chapitre, le plus fourni des quatre dont se compose l'ouvrage, explique ce que Scheler entend par son *« sens des valeurs »* (Wertfühlen) et comment de leur caractère *objectif*, *apriori*, *rebelle à toute déduction* (unableitbar), il croit pouvoir conclure à l'entière indépendance de la connaissance *religieuse* vis-à-vis de la *métaphysique*. Je recommande le chapitre IV à l'attention des théologiens. L'auteur y discute les rapports de la théorie philosophique créée par Scheler avec la religion *révélée*. Je ne sais ce qu'ils admireront le plus, du vaste savoir théologique de l'auteur ou de sa charité si largement bienveillante. Jusqu'à plus ample informé, nous inclinerions à croire, avec Geyser et Wunderle, que Scheler ne renferme pas la religion *surnaturelle* dans son *système de philosophie religieuse*.

Le volume finit par une soixantaine de pages que l'auteur appelle, trop modestement, un « appendice » ; il y développe des vues extrêmement intéressantes sur *« la nouvelle école intuitionniste et ses soubassements historiques »*. Ses vues sur Pascal, surtout, paraitront aussi neuves que hardies.

Nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons dit ailleurs: ce livre fait honneur à la science et à la pénétration d'esprit du P. Przywara. Il faut le lire pour mesurer la force du courant intellectuel qui, actuellement, entraîne les esprits en Allemagne, *loin de Kant*, dans la direction de la *« philosophie chrétienne traditionnelle »*.

François Jansen S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — **Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.**

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Minges P., Compendium Dogmaticae Generalis. Ed. sec. em. et augm. Ratisbonae, Kösel-Pustet.

id., Compendium Theol. Dogmaticae Specialis. Pars prior, continens doctrinam de Deo, creatione, redemptione obiectiva. Ed. II. Ibidem.

id., Compendium Theol. Dogmaticae Specialis. Pars posterior, continens doctrinam de gratia, de ss. sacramentis Ecclesiae, de novissimis. Ed. II. Ibidem. — Cf. W. Lampen: Arch. Francisc. Hist. 18 (1925) 278-280; Lemme: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 40-43.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. IV. Bd. Das 5. Jahrh. mit Einschluss der syr. Lit. des 4. Jahrhunderts. Freiburg, Herder. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 123-125.

b. Quaestiones particulares.

Alexander de Hales, Summa theologica T. I. L. I. ad fidem codicum ed. Ad Claras Aquas, 1924, Coll. S. Bon. XLVIII, 760 p. 4°.

Angus S., The Mystery-Religions and Christianity. A Study in the religious background of early Christianity. London 1925, Murray 373 p.

Augustinus, De Civitate Dei contra paganos. Ed. with introd. and app. by J. Welldon. London 1925, Soc. Prom. Christ. Knowl. 2 vol. 572 et 711 p.

Bardy M., Paul de Samosate. Louvain, Spic. S. Lov. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 127-129; W. Telfer: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 187-199.

Brunner P., Vom Glauben bei Calvin. Tübingen 1925, Mohr. VIII, 162 p.

Burkitt F. C., The religion of the Manichees. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. E. König: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 86-87.

Chossat M., La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155. Louvain, Spic. Sacrum Lov. — Cf. F. Pelster: Greg. 6 (1925) 144-148.

Cremers V., De verlossingsidee bij Athanasius den Groote. Turnhout, Brepols. — Cf. H. Lamiroy: Coll. Brug. 25 (1925) 94-95.

Draguet M., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, Smeesters. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 134-135.

Goldbacher A., S. Aurelii Augustini Hipp. Episc. Epist. Pars V. (Corp. Script. Eccl. Lat.) Vind.-Lipsiae. — Cf. J. H. Baxter: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 213-215.

Harnack A. von, Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) u. seine Christologie. (Sitzgsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1922. 22.) Berlin 1924, de Gruyter in Komm. 131-151.

id., The origin of the New Testament and the most important consequences of the new creation. Transl. by J. R. Wilkonsin. London 1925, Williams. 245 p.

Longpré E., La philosophie du B. Duns Scot. Extrait des « Ét. Franciscaines ». Paris, Soc. « S. Franc. d'Assise ». — Cf. W. Lampen: Arch. Franc. 18 (1925) 280-283.

Loofs F., Paulus von Samosata. Leipzig, Hinrichs. — Cf. W. Telfer: Journ Theol. Stud. 26 (1925) 187-199.

Rivière J., Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, Gabalda. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 130-131.

Walter J. de, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri IV. Wien 1925, Haim. CXXXII-656 p.

Whitacre A., Veritas: The theology of St. Thomas Aquinas. London, Blackwell. — Cf. W. H. V. Reade: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 202-203.

V. Theologia Fundamentalis.

b. Quaestiones particulares.

Addison J. Th., Chinese Ancestor-worship and Protestant Christianity: Journal of Rel. 5 (1925) 140-149.

Alès A. d', Succession apostolique et ministère ecclésiastique d'après un ouvrage anglican: Greg. 6 (1925) 3-18.

Batiffol P., Le Siège Apostolique. Paris, Gabalda. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 135-137.

id., Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 5-32.

Buysse P., Vers la foi catholique. I. L'Eglise de Jésus. Bruges, Desclée. — Cf. C. v. C.: Coll. Gand. 12 (1925) 54-55.

Cavallera F., La théologie positive: Bull. Litt. Eccl. (1925) 20-42.

Dix G. H., The influence of Babylonian ideas on Jewish Messianism: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 241-256.

Donovan J., The Logia in ancient and recent Literature. Cambridge, Heffer. — Cf. H. Dieckmann: Theol. Rev. 24 (1925) 50-51.

Grove E., The Mystery teaching of the Bible. London 1925, Theosoph. Pr. 127 p.

Hodgson L., The place of reason in christian apologetic: Theology 10 (1925) 234-239.

Hughes H. G., The mystical body: Eccl. Rev. 72 (1925) 225-233.

Knudson A., Present tendencies in religious thought. New York, Abingdon Pr. — Cf. H. F. Rall: Journ. of Rel. 5 (1925) 199-200.

Lewis F. W., The Apostle's Creed. London 1925, Epworth. 103 p.

Mathews S., The faith of Modernism. New York, Macmillan. — Cf. H. F. Rall: Journ. of Rel. 5 (1925) 196-198.

Oddone C., Il pensiero cristiano in Tertulliano, Lattanzio e S. Agostino. Torino 1925, Soc. ed. internaz. VIII, 100 p. 16°.

Orr J., Unanswerable refutation to all belief contrary to the Bible. Boston 1925, Christopher Publ. House 165 p.

Patton C. S., Religion in the thought of to day. New York, Macmillan. — Cf. H. F. Rall: Journ. of Rel. 5 (1925) 201.

Stewart J. H., The equal « primacy » of the other apostles: Eccl. Rev. 72 (1925) 259-266.

Van Crombrugghe C., De axiomate: « Extra Ecclesiam nulla salus »: Coll. Gand. 12 (1925) 15-18.

id., De relatione inter Regnum Dei et Ecclesiam existente secundum doctrinam Christi: Coll. Gand. 12 (1925) 11-15.

Zacchi A., Il miracolo. Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero ». — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 24 (1925) 62.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Drake D., Critical realism and theism: Journ. of Rel. 5 (1925) 130-139.

Gaebel W., Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt. Breslau 1924, Nischkowsky. VIII, 70 p.

Huarte G., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante: Greg. 6 (1925) 81-114.

Lamiroy H., De providentia divina. Explica haec verba Concilii Vaticani: « Universa vero, quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat »: Coll. Brug. 25 (1925) 11-21.

id., De divina gubernatione: ibid. 25 (1925) 112-115.

Lennerz H.. Schelers Konformitätssystem und die Lehre der kath. Kirche. Münster, Aschendorff. — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 24 (1925) 59-62.

Mc Connell F. J., Is God limited? London, Williams. — Cf. A. G. Widgery: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 298-300.

Murray J. O. F., The Goodness and the Severity of God. Cambridge, Stud. Christ. Mov. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 201-202.

Snowden J. H., The personality of God. New York 1925, Macmillan. 160 p.

Thornton L. S., The attributes of God: Theology 10 (1925) 247-257.

Wieman H. N., How do we know God?: Journ. of Rel. 5 (1925) 113-129.

2. *De Deo Trino.*

Stohr A., Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Münster, Aschendorff. — Cf. J. Zahn: Theol. Rev. 24 (1925) 54-55.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus integri.

Janssens P., God als Schepper. Leerboeken der Dogmatica. Tweede Traktaat. Gent, 't Spijker. — Cf. C. v. C. Coll. Gand. 12 (1925) 53-54.

b. Quaestiones particulares.

1. *Creatio.*

Arcy F. d', Science and Creation: The Christian Interpretation. London 1924, Longmans. 132 p. 12°.

Lamiroy H., De conservatione rerum a Deo: Coll. Brug. 25 (1925) 49-53.

Woods H., Augustine and Evolution. A study of the Saint's « De Genesi ad Litteram » and « De Trinitate ». New York, The Univ. Knowl. Foundation. — Cf. Eccl. Rev. 72 (1925) 325-326.

2. *Iustitia originalis.*

Lamiroy H., De origine generis humani: Coll. Brug. 25 (1925) 141-144.

Rozwadowski A., De supernaturali cognitione Dei, qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat: Greg. 6 (1925) 19-40.

Tennant F. R., Recent reconstruction of the doctrine of sin. II. Original Sin: Journ. of Rel. 5 (1925) 150-162.

(Continuatur).

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

In memoriam. — Die 11 martii, Goritiae, absumptus est *R. P. Guido Mattiussi* qui annis 1912-1915 dogmaticam theologiam in nostra Universitate docuit. Natus 15 aprilis anno 1852 in oppido Vergnacco, quae terra in agro Utinensi sita est, 1 iulii 1868 tirocinium Appiani in Tiroli posuit; quo confecto, recolendis humanioribus litteris aliquot menses impendit atque inde ad philosophiae studia progressus est. Peropportune factum est ut philosophiae praeceptorem nancisceretur P. Maximilianum Anselmi, virum in S. Thomae doctrina apprime versatum, qui, alumni cernens ingenium acre et experrectum quo aequalibus longe antecelleret, eum doctrinae Angelici amore inflammavit. Philosophiae curriculum cum laude emensus, Lutetiam Parisiorum petiit ibique physicae et mathesi operam dedit; exinde in his scientiis docendis annum transegit eoque munere functus, Lavalii in Gallia theologiae addiscendae quattuor annos impendit. Absoluto tertio probationis anno, scientias physicas tradidit Porturegii, Scodrae ac denique Romae ubi simul philosophicas praelectiones in Academia S. Thomae habuit.

Anno 1893 Mediolanum evocatus ut ministeriis apostolicis vacaret, hanc provinciam alacriter suscepit ac duodeviginti annos sustinuit, tum voce tum scriptis catholicam veritatem defendens gliscentesque errores absque intermissione strenue impugnans. Eo tempore praeter philosophiam quam clericos edocuit, dogma catholicum per hebdomadarias lectiones in coetu S. Stanislai exposuit, pluresque ephemerides de re religiosa eum ut socium laborum habuerunt.

Cum autem, anno 1911, SS. Pontifex Pius X R. P. Ludovicum Billot in Patrum Cardinalium senatum adscivisset, ut ei P. Mattiussi sufficeretur, iussit, qui scholasticam theologiam in nostra Universitate traderet. Quo munere quatuor annis functus magnam de se admirationem concivit; deinde ad pristina scriptoris et oratoris munera rediit. Sed iam homini plurimis laboribus paene confecto, aeterna debebatur requies. Adventantem mortem placide intuens, religiosissimus vir totum sese Deo obtulit caeloque ut sperare iubet eius vita meritorum plena, receptus est, annum agens tertium et septuagesimum.

Vir fuit aeque sanctus et doctus. Et doctrinam quidem tum quae scripta reliquit, tum qui cum eo consuetudinem habuerunt quique eo magistro usi sunt, satis declarant. Quamvis enim ei per otium nunquam licuerit studia illa in quae naturae quodam impetu ferebatur, concelebrare, tamen a theologicis animum nullatenus revocavit. Doctrinae S. Thomae addictissimus, eius opera ad exitum usque diligenter pervolutavit, ut merito inter praeclaros Angelici Doctoris sectatores recenseretur. Amice peritiam rerum naturalium cum plena metaphysicae thomisticae cognitione consocians, opus illud *Fisica Razionale* elucubravit, in quo nullam veri nominis dissensionem inter principia metaphysica rite intellecta et conclusiones certas scientiarum naturalium intercedere luculenter ostendit. Portenta errorum quae passim a modernistis disseminabantur egregie confutavit, antequam ab Ecclesia proscriberentur. In nostro commentario fere singulis annis plures articulos dedit, quorum ultimum libentissime scripsit de excellentia Angelici doctrinae.

Scientiae excellenti sanctitatem coniunxit. Enituit in eo singulare studium et ardens amor erga Ecclesiam et Christi Vicarium. Sed quod magis in P. Mattiussi omnes admirati sumus, fuit filialis affectus quo Beatissimam Dei Matrem prosequebatur. Cuius amoris monumentum exstat ultimum eius opus de corporea B. Virginis Assumptione in quo nescias doctrina an tenerrimus erga Matrem amor praecellat.

Etsi plura sane laudanda fuissent, haec sufficiant quae Patrem optime de religione et Ecclesia meritum commemorent.

Primus Congressus Thomisticus internationalis.

Iam sciunt lectores nostri, Romae, in hebdomada post Pascha, SS. Pontifice expetente et invitante Academia romana S. Thomae, locum habuisse congressum philosophiae thomisticae. Cui interfuerunt ex omni parte Europae atque aliunde ferme centum professores. Quoniam publici iuris fient acta Congressus, nostrum hic non erit nisi breviter generalem quemdam conspectum praebere.

Qui putavisset in congressu non futuras esse nisi vagas quasdam laudationes philosophiae quae ducem S. Thomam agnoscit, errorem deponere coactus esset, videns quam serio sincereque res tractarentur: quod ab initio intentos omnium animos interioresque ad finem usque fecit. Quaestiones prorsus definitae propositae sunt atque stricta methodo qua Schola utitur, examini sunt subiectae. Difficultates non sunt praetermissae, immo aliquando validos patronos nactae sunt. Profecto, ut pluries dixit Praeses Excmus D. Janssens, si scholastici quasdam

theorias non amplectuntur quibus hodie plurimi favent, ratio non est quod eas ignorant sed eas labiles esse sciunt. Apparebat omnes nihil antiquius habere quam ut inter se iuvarent ad melius intellegendam S. Thomae doctrinam quo melius eam docerent et tuerentur.

Hac omnium mente planum fit cur tempus non exiguum concessum sit cognitionis problematibus. Quo magis progrediebatur discussio, eo maius erat desiderium procedendi; quod si ad terminum disquisitionis venire non licuit, saltem magis distinctae factae sunt quaestiones, magis eluxit quaenam maioris sint momenti, ad quae oporteat magis animum intendere. Qualia sunt: num a dubio saltem ficto incipiendum sit de intellectus veracitate; quomodo certi simus recta esse nostra iudicia; num via essentialiter diversa de concretis et de abstractis veritatibus certi fiamus; quonam sensu verum sit cognitionem obiecta ipsa immediate attingere. De his omnibus aliisque minoris momenti quorum communis consideratio plures per dies animos occupavit, in mentibus semina luminum sunt posita.

Non minus utiles fuerunt collata iudicia de relationibus inter philosophiam et scientias. Media inter scientistarum dogmatismum et bergsonianum symbolismum recta manet peripatetica sententia. In experimentis sive vulgaribus sive scientificis intellectus ad res pertingit, modo prudens incedat et in hypothesibus ea distinguat quibus suffragantur facta, ab iis quae nihil confirmat. Quod ubi fit, essentialibus cosmologiae nostrae thesibus favet aperte natura. Neque possumus non cupere ut magis ac magis scientiae experimentales progrediantur, ut in oratione inaugurali declaravit Illmus ac Rmus D. Talamo.

De quibusdam metaphysicae quaestionibus, ut quivis praevidere poterat, acrius inter se differre sententias apparuit. Neminem enim latet S. Thomae discipulos vel fidelissimos non idem omnes sentire de persona cum alii, ut Caietanus, subsistentiam realiter distinctam dicant tum a natura individuali tum ab exsistentia, alii, ut Capreolus censeant personam adesse ubi natura individualis subsistit per actum exsistentiae sibi proportionatum. Neque ignoratur S. Thomae viros maxime deditos negare S. Doctorem unquam docuisse praedeterminari physice actus liberos. Tandem nemo nescit bene multos scholasticos non admittere distinctionem esse realem inter essentiam et exsistentiam in creatis. Si haec examini subiecta essent quin apparuisset ulla varietas opinionum, congressui defuisset sinceritas atque ideo incuriosi animi ac frigidi concidissent.

In posterum Romae statis intervallis thomistici congressus habebuntur. Qui si eadem methodo parique veri studio utantur quo primus,

fructus eorum magnus exspectandus est. Cum enim Congressistae omnes magistrum habeant S. Thomam, quomodo communi eorum conatu non fiat ut doctrinas eius magis ipsi percipiant magisque in dies unitas augeatur in veritate. CAROLUS BOYER S. I.

Hebdomada Thomistica Matritensis.

In honorem Angelici Doctoris celebrata est Matriti a die 7 ad 14 martii « Hebdomada Thomistica ». Praeter religiosa sollemnia et publicum certamen, habitae sunt quinque collationes (seu conferentiae) scientificae et privatae sessiones.

Publicae collationes. — Die 9 de vitalitate et perennitate Theologiae S. Thomae disseruit P. Alphonsus Torres, S. I., antiquus Gregorianae Universitatis alumnus, eximius ille Theologus et orator. Sequenti die 10 P. Albertus Colunga, O. P., doctissimam legit lucubrationem de S. Scripturae inspiratione ad mentem Angelici Doctoris, in eius doctrina de prophetia contentam. Die 11 eloquentissimam habuit de S. Thomae philosophia orationem Dr. D. Iacobus Guallar, Caesaraugustanae Ecclesiae Canonicus. Hos ecclesiasticos viros secuti sunt duo saeculares, Matritensis Universitatis Professores. Die 12 de Iure internationali, a S. Thoma inaugurato, a PP. Francisco de Victoria et Francisco Suárez evoluto, doctam simul et amoenam habuit orationem Dr. D. Ioseph M. Yanguas. Tandem die 13 de naturalibus disciplinis philosophice spectatis egit Dr. D. Aloisius Bermejo.

Privatae sessiones. — Diebus 9 et 10 privatae sessiones habitae sunt de Biblicis studiis; diebus 11 et 12 de Theologicis; diebus 13 et 14 de Philosophicis. Omnes istae sessiones eo praesertim consilio sunt habitae, ut Associationes vel Academiae instituerentur.

Biblicae sessiones a duobus iam fere annis erant praeparatae. Prima enim fundamenta sunt iacta in scientifico Congressu Salmanticae celebrato anno 1923 mense iunio. Propterea « Associatio fovendis in Hispania Biblicis studiis » definitive est constituta. Praeses electus est Episcopus Matritensis, Gregorianae olim Universitatis alumnus. « Directivum Consilium » Associationi gubernandae praepositum duos alios eiusdem Universitatis alumnos habet: D. Balbinum Santos, Hispalensis Ecclesiae Canonicum Theologum, et P. Ioseph M. Bover, S. I.

« Theologica S. Thomae Academia » non ita definitive est constituta. Eius Praeses electus est Rm̃us P. Aloisius G. Alonso Getino, O. P. Academia sinceram professa est adhaesionem ac devotionem erga Doctoris Angelici doctrinam secundum normas ab Apostolica Sede propo-

sitas: admissa tamen ea « iusta libertate » quam Romani Pontifices, praesertim Pius XI in Litteris « Studiorum Ducem », probaverunt, in iis rebus quas Deus hominum controversiis permisit.

Idem fere est dicendum de Philosophica Associatione vel Academia, cuius Praeses est electus Illmus Dr. D. Iohannes Zaragüeta, Matritensis Universitatis Professor.

Harum Associationum momentum in eo est quod potentem Ecclesiasticarum disciplinarum renascentiam in Hispania produnt. Utinam fructus his inceptis respondeant! Certe hispani sacrae scientiae cultores conscientiam videntur adquisivisse se ad antiquum splendorem, sin minus forte pertingere, at prope saltem accedere posse. Magna saltem ex parte laeta eiusmodi renascentia Romanis alumnis debetur, qui tum in Gregoriana Universitate tum in Pontificio Instituto Biblico sacris disciplinis sunt imbuti. IOSEPH M. BOVER S. I.

" Semaine d'Ethnologie religieuse ,,.

Cours d'Introduction à l'Etude des Religions.

Quarta sessio, ut desiderabat SS. Pontifex, Mediolani habebitur hoc anno (7-25 sept.) in Universitate catholica SS. Cordis. Finis eius est ut missionariis, professoribus in scholis religionis, rectoribus « circulorum » culturae superioris, scriptoribus, omnibus quorum quavis ratione interest, offeratur series cursuum in quibus recta principia in studio comparativo religionum methodumque scientificam edoceantur, doctis vero peritisque viris praebeatur occasio qua possint inter se de illis rebus facilius colloqui.

In prima parte tractabuntur quaestiones generales Introductionis in historiam religionum, in ethnographiam, in psychologiam religiosam; in secunda parte peculiari examini subicietur: sensus culpae (conscientia moralis), idea redemptionis seu salutis.

Si quis de qua re quaerere velit, scribere potest ad: Monsieur U. A. Padovani, via S. Agnese 4, Milano (8).

PETRO CANISIO

die 21 maii SS. Pontifex Caelitum honores decrevit eumque Doctorem Ecclesiae declaravit.

Hunc fidei catholicae adversus pseudo-reformatores acerrimum defensorem et sanae doctrinae praesertim in Germania sed et in ceteris Europae regionibus strenuum propagatorem filii omnes S. Matris Ecclesiae grati collaudant, ii potissimum quorum patria apostoli sancti laboribus ab haeresi servata est.

Nobis quoque in communi laetitia speciale gaudium est, cum nascenti Collegio Romano atque succrescenti S. Ignatii devotissimus filius operam non exiguam praestitit.

Placuisset de novo Sancto in hoc fasciculo articulum inserere quo describeretur quantum effecisset tum praedicatione tum Catechismo aliisque scriptis suis ad fidem in multis regionibus vel revocandam vel servandam atque confirmandam: quibus meritus est ut inter Ecclesiae Doctores connumeraretur. Adiuncta coegerunt ut in proximo fasciculo ederetur articulus: quem scribet doctissimus S. Petri Canisii epistularum editor R. P. Otto Braunsberger S. I.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1925 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

MATTHAEUS FABRI S. I. — **Conciones in Evangelia et Festa totius anni.** Accedunt conciones funebres et nuptiales. Ed. 5ª Taurin. — Taurini, Marietti, 1923-24, 10 vol. in-8°, L. 175.

Dr. ARTUR LANDGRAF. — **Partes animae norma gravitatis peccati.** *Inquisitio dogmatico-historica.* — Leopoli, « Bohoslovia », 1925, in-8°, 54 pag.

P. EPHREM LONGPRÉ O. F. M. — **La philosophie du B. Duns Scot.** — Paris, Soc. et libr. S. Franç. d'Assise, 1924, in-8°, XII-291 pag. Fr. 14.

GANDULPHUS BONONIENSIS. — **Sententiarum libri quatuor.** Nunc primum edidit et commentario critico instruxit JOANNES DE WALTER. — Vindobonae, Haim, 1924, in-8°, CXXXII-656 pag. Gm. 56.

ENRICO CASTELLI. — **Filosofia della vita.** *Saggio di una critica dell'attualismo e di una teoria della pratica.* (Coll. filosofica, I). — Roma, Signorelli, 1924, in-12°, 138 pag. L. 10.

MAURIZIO BLONDEL. — **Principio di una logica della vita morale.** Introd. e trad. a cura di ENRICO CASTELLI. (Coll. filosofica, III). — Roma, Signorelli, 1924, in-12°, 64 pag. L. 6,50.

JOHANN PETER STEFFES. — **Religionsphilosophie** (Philos. Hdbibl. IX). — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, X-280 pag. Mk. 6,50.

CHAN. P. DURIEUX. — **L'Eucharistie.** Memento canonique et pratique. — Paris, Gabalda, 1925, in-12°, 328 pag. Fr. 9.

A. D'ALÈS. — **Novatien.** *Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle.* — Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, VI-172 pag. Fr. 24.

Dr. STEPHAN. — **Psalmenschlüssel.** *Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten u. in den Gedankengang der Brevierpsalmen.* 3e Aufl. — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, 344 pag. Mk. 4,50.

JOHANNES ESSEN. — **Augustinische u. thomistische Erkenntnislehre.** — Paderborn, Schöningh, 1921, in-8°, 71 pag. Mk. 3.

BLASIUS BERAZA S. I. — **Tractatus de Deo elevante - de peccato originali - de novissimis** (Cursus theologicus Oniensis). — Bilbao, Mensajero del Cor de Jesús, 1924, in-8°, XXIV-701 pag.

FRANCIS S. BETTEN S. I. — **The Roman Index of Forbidden Books briefly explained.** — Chicago, Loyola University Press, 1925, in-12°, 54 pag. Cts. 15.

JUAN B. FERRERES S. I. — **El Jubileo del Año Santo.** *Comentario histórico-canonico.* — Barcelona, Subirana, 1925, in-8°, 48 pag.

MARIO FALCO. — **Introduzione allo studio del « Codex Iuris Canonici ».** (Nuova Collezione di Opere Giuridiche. N. 230). — Torino, Bocca, 1925, in-8°, XIX-326 pag. L. 36.

P. GLORIEUX. — **La littérature quodlibétique de 1260 à 1320** (Bibl. Thomiste V). — Le Saulchoir, « Rev. Sc. phil. et théol. », 1925, in-8°, 382 pag. Fr. 25.

Anno VI. Mense Septembri 1925 Vol. VI - Fasc. 3.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

(VIA DEL SEMINARIO, 120)

MONITA

Ad omnes qui anno superiore subnotaverant, priores huius anni fasciculos misimus, petentes ut quamprimum subnotationis pretium mitterent, aut fasciculum respuerent, si subnotationem renovare nollent. Qui igitur subnotationis debito nondum satisfecerunt, rogamus, illud absolvere ulterius ne cunctentur.

Pretium subnotationis annuae pro Italia . **lib. 28**
» » » . extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsum veneunt;
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* ad « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc **solum** iterum mittentur si repetentur statim post fasciculi sequentis **acceptionem**: si autem serius requirentur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae

Die 21 maii 1925 Summus Pontifex Pius XI Romae in basilica S. Petri maxima cum sollemnitate Petrum Canisium Sanctorum albo inscripsit et — exemplo in historia Ecclesiae admodum raro — simul in numero Doctorum universalis Ecclesiae habendum esse edixit. Gratum putamus fore lectoribus si ostenderimus quomodo Canisius expleverit quae requirit Ecclesia in suis Doctoribus.

Tria ad honorem hunc consequendum necessaria esse theologi docent: insignem vitae sanctitatem, eminentem doctrinam, Summi Pontificis aut universae Ecclesiae docentis declarationem. De sanctitate non est cur hic loquamur postquam Pius XI Canisium « sanctum esse decrevit et definivit » atque praeclara homilia « summum sanctitatis laude virum » dixit [1].

Antequam de eius doctrina loqui aggrediamur, haec duo monemus. Testimoniis catholicorum addemus suffragia acatholicorum, imitaturi exemplum ipsius Canisii, qui haec « spolia Ægypti » (*Ex.*, 12, 36) adhibebat ad adversarios aut instituendos, si bonae essent voluntatis, aut, si malae, confundendos. Deinde, si quis ex testibus universitatis alicuius professor fuit vel est, id diligenter adnotabimus. Cum enim de doctrina et eruditione quaestio fit, eorum qui in academiis docendi munus habent, auctoritas magni est ponderis.

Canisius per 10 annos in universitate coloniensi litteris humanioribus, philosophiae, iuri civili, theologiae scholasticae operam dedit [2]; per breve tempus in universitate lovaniensi iuri canonico studuit [3]. Anno 1540 Coloniae doctor philosophiae sive, ut tunc

[1] AAS, XVII, Romae, 1925, pag. 215.

[2] *B. Petri Canisii Epistulae et Acta*, ed. O. Braunsberger, I, Friburgi Brisgoviae, 1896, pag. 223 et 653-671. In posterum hoc opus sic signabitur: *Can. Epp.*

[3] *Can. Epp.*, I, pag. 22.

dicere solebant, magister artium liberalium constitutus [1], a. 1549 in celeberrima universitate bononiensi apud Ambrosium Catharinum et duos alios theologos Ordinis Praedicatorum « examen rigorosum ac tremendum » quod vocabant, subiit et per cardinalem Ioannem Mariam de Monte, qui paulo post Iulius III papa fuit, doctor theologiae renuntiatus est [2].

Egregium doctrinae specimen Canisius iam dederat Coloniae. Quare cum illa facultas theologica a. 1545 eum in aliam universitatem transmigraturum esse audisset, magnam dedit operam, ut aliquot annos Coloniae manere iuberetur [3]. Nondum ille 30 annos natus erat, cum ab Ottone Truchsess de Waldburg, cardinali et episcopo augustano, a. 1547 theologus missus est ad Concilium oecumenicum Tridenti tunc primo constitutum [4]. Quod Concilium cum eodem tertio congregatum esset, ipsi Concilii praesides Canisium a. 1562 ad se arcessiverunt [5]. Quod autem Canisius a. 1549-1556 in universitatibus ingolstadiensi et vindobonensi theologiam tradere [6], a. 1557 Vormatiae in famoso illo « colloquio religionis » catholicorum oratorem agere [7], a. 1554-1568 in sacros suggestus cathedralium ecclesiarum augustanae, herbipolensis, pragensis, ratisbonensis, vindobonensis, aliarum ascendere [8], a. 1567 Centuriatores Magdeburgenses refutare [9] iussus est, quod a. 1565 a Pio IV ad decreta Concilii Tridentini in Germaniam perferenda eorumque executionem urgendam delectus est [10], quod adiunctus est theologus a. 1558 Camillo Mentuato nuntio in Poloniam profecturo [11], a. 1566 Ioanni Francisco cardinali Commendono ad comitia imperii augu-

[1] *L. c.*, I, pag. 662.
[2] *L. c.*, pag. 60-62 et 685-687.
[3] Frid. Reiffenbergius S. I., *Historia Societatis Iesu ad Rhenum inferiorem*, I, Coloniae, 1764, mant., pag. 11.
[4] *L. c.*, pag. 47 et 677.
[5] *L. c.*, III, pag. 433.
[6] *L. c.*, I, pag. 686-698 et 727-741.
[7] *L. c.*, II, pag. 789,
[8] *L. c.*, I, pag. 548 et 747; II, pag. 40. 126. 788. 793. 805. 833-841; V. 401. 701; VI, pag. 185 et 196.
[9] *L. c.*, V, pag. 480.
[10] *L. c.*, V, pag. 640.
[11] *L. c.*, II, pag. 294 et 303.

stana a Pio V misso [1], et a. 1576 Ioanni cardinali Morono ad comitia ratisbonensia a Gregorio XIII legato [2], quod a pontificibus, cardinalibus, episcopis, principibus, viris doctis saepe consulebatur (id quod hic copiosius explicare longum est): haec sane demonstrant eum ab aequalibus suis habitum esse virum singulariter doctum atque eruditum, qui sui temporis errores et perspicere et refellere posset.

Ceterum eiusdem existimationis praesto sunt multa testimonia verbis planis luculentisque concepta. Iam a. 1550 de Petro Canisio eiusque sociis Claudio Iaio et Alphonso Salmerone qui Ingolstadium missi erant ad theologiam in Universitate docendam, scribebat Ioannes Agricola, Universitatis professor et camerarius, ad Henricum Schweickerum qui Alberto V Bavariae duci ab epistulis erat: « Homines docti censent eos in docendo non esse inferiores Ioanne Eckio, theologo illo omnium eruditissimo » [3]. Quod ipse Albertus V Iulio III pontifici referens, eorum « excellentem eruditionem et doctrinam singularem » laudavit [4]. Cardinalibus autem Concilii tridentini praesidibus Ioannes Franciscus Commendonus, episcopus Zacynthi, qui Œnipontem ad Ferdinandum I caesarem ab iis missus erat, mense februario a. 1563 relationem tradidit, in qua haec notabat de theologorum coetu Œniponte a Ferdinando convocato: « Peropportune accidit, ut in horum theologorum numero poneretur P. Canisius, vir summae virtutis et doctrinae, et potestatis pontificiae strenuus defensor » [5].

[1] *L. c.*, V, pag. 189 et 575.

[2] *L. c.*, VII, pag. 337.

[3] « Dieweilen sie... nit ybler lesen, wie die gelerten halten, dann doctor hanns Eck der allergelertist theologus vor Zeiten gelesen hat ». *Can. Epp.*, I, pag. 695.

[4] A. v. DRUFFEL, *Beiträge zur Reichsgeschichte 1546-1551*, München, 1873, pag. 441-443,

Cfr. etiam litteras Friderici Staphyli ad Stan. Hosium 16 febr. 1555 (*Stan. Hosii S. R. E. card. episc. varmiensis Epistolae*, edd. Franc. Hipler et Vinc. Zakrzewski, II, Cracoviae, 1886. 1888, pag. 511). Item litteras decani cathedralis capituli augustani ad Iac. Lainium, praep. gener. S. I. quas 9 maii 1559 datas primus vulgavit FRANC. SACCHINUS S. I., *De Vita et Rebus gestis P. Petri Canisii*, Ingolstadii, 1616, pag. 163-164.

[5] *J. Pogiani Epistolae*, III, Romae, 1757, pag. 242-246. Idem sentiebat Anton. Maria Graziani, Commendoni secretarius. *L. c.*, III, pag. 234.

In Germania catholici et protestantes concordabant in laudando Canisio. Hunc catholicus Gulielmus Eysengrein a. 1565 vocat « philosophum clarum et theologum sacrarum legum exercitatissimum » [1]; a. 1570 zwinglianus Henricus Pantaleon non dubitat inter *Heroes Germaniae* eum annumerare [2].

Tanta autem erat existimatio eius prudentiae ac doctrinae ut anno 1571, cum spes affulgere videretur, fore ut Augustus Saxoniae princeps elector, protestantium erroribus relictis, Ecclesiae reconciliaretur, deliberantibus catholicis quisnam id ei persuadere posset, cardinalis Stanislaus Hosius Sublaco 24 augusti Alberto V Bavariae duci scripserit: « Meo iudicio, R. P. Canisius, ad eum ablegari recte posset: qui cum non doctrina magis quam pietate sit insignis, et si quisquam alius in istis controversiis cumprimis exercitatus: non dubito quin et exemplo suo, et eruditione, magnum esset operae precium facturus » [3]. Similem existimationem de Canisio ostendunt Iacobus Christophorus Blarer a Wartensee, episcopus princeps basileensis [4], Ioannes Engerd, universitatis ingolstadiensis professor [5] et Ioannes Croeselius, eiusdem universitatis bibliothecarius [6], Stanislaus quoque Rescius, a secretis cardinalis Hosii [7] cuius vitam scripsit. Caesar Baronius, postea cardinalis, a. 1588 in tomo primo *Annalium Ecclesiasticorum*, ubi de S. Ioanne Baptista per novatores infamato agit, lectores monet, in iis « redarguendis non defuisse vigilans studium eruditissimi ac maxime pii viri Petri Canisii » [8].

Superest testimonium, quod reliqua omnia saeculi XVI testimonia gravitate facile superat: nam processit ex animo calamoque viri, qui propter insignem sanctitatem eruditionemque ab Ecclesia

[1] *Catalogus testium veritatis locupletissimus*, Dilingae, 1565, f. 208a.

[2] « Wol beredt und mit grosser weissheit bezieret... das sich auch die ausslendische ab jm verwunderet » — *Der dritte und letste Theil Teutscher Nation Heldenbuch*, Basel, 1570, pag. 469.

[3] *D. Stanislai Hosii Operum* Tomus secundus, Coloniae, 1584, pag. 310.

[4] *Can. Epp.*, VIII, pag. 73.

[5] *Almae Ingolstadiensis Academiae* Tomus primus, Ingolstadii, 1581, f. 108b-110a.

[6] *Elogia* in duas divisa partes, Ingolstadii, 1584, pag. 387-388.

[7] *Stanislai Hosii Epistolae*, I, pag. XVI-XVII et XXVII.

[8] *Annalium Ecclesiasticorum* Tomus primus, Antverpiae, 1589, pag. 116.

non solum in album Sanctorum relatus, sed etiam nomine Doctoris Ecclesiae ornatus est. Anno 1595 S. Franciscus Salesius, qui tunc cathedralis ecclesiae gebennensis praepositum agebat, operam dabat Chaballicensibus calvinianis fide catholica imbuendis. In iis erat iurisconsultus quidam, rerum sacrarum minime ignarus. Qui, Canisii opere catechistico lecto, errores abiecit. Attamen loci cuiusdam Sacrae Scripturae interpretationem proferebat mordicusque tenebat, quam Franciscus falsam esse censebat. Tulerat secum Salesius controversias B. Roberti Bellarmini, neque tamen illa in re iis iuvabatur. Quare Canisium consulere statuit. Eius epistula Tonone 27 iunii 1595 data sic incipit: « Virtutis is est splendor, quod tu omnium minime ignoras, Pater observandissime, nullis ut locorum intervallis impediri possit, quominus et videatur ipse, et eos a quibus possidetur, suo lumine reddat omnibus, qui vel virtutis nomen tantum honorant, conspicuos et amabiles. Quo minus excusatione indigere nunc me reor quod, ignotus et obscurus homuncio, litteras ad te dare non verear. Non enim tu ignotus es vicissim aut obscurus, qui tot recte (ut modestissime dicam) factis, dictis, scriptis pro Christo universis Christi fidelibus innotuisti, ut mirandum non sit, eum qui omnibus toties scripsit Christianis, a multis hoc solum nomine quod Christiani sint, litteras item accipere » [1].

Facile fuerit posteriorum scriptorum ponere testimonia: Francisci Agricolae [2], Ferreoli Locrii [3], Davidis Gregorii Corneri [4], Ioannis Bona [5], ipsius Paschasii Quesnel [6], qui eius insignem doctrinam laudant; Universitatis Coloniensis academicorum, qui litteris illis, quibus petebant ut Canisius Beatorum honoribus ornaretur, scribebant: Eius « an charitatem et animarum Christo adiungendarum sitim inexplebilem an profundissimam omnigenae eruditionis aciem magis demirati fuerint

[1] *Œuvres de Saint François de Sales*, XI, Annecy, 1900, pag. 140-144.

[2] *S. Ioannis Baptistae Evangelium seu Evangelica doctrina de Christo Salvatore*, Coloniae, 1599, pag. 10.

[3] *Maria Augusta Virgo Deipara*, Atrebati, 1608, pag. 13.

[4] *Promptuarium Catholicae Devotionis*, Monasterii Westph., 1625, f. (:) 5[a].

[5] *Opera omnia*, ed. nova, Antverpiae, 1739, pag. 605.

[6] In *Operum S. Leonis Magni*, a. 1675 a se editorum, praefatione generali; quae exstat etiam ap. Migne, PL LIV, 31.

praedecessores nostri, quis dicat? »[1]. Accedit Natalis Alexander, O. P. qui et ipse laudat Canisium[2] additque et quasi suum facit elogium a Sebastiano Verronio, praeposito friburgensi, S. Doctoris sepulcro inscriptum quo Canisius appellatur « Ecclesiae per Helvetiam patriarcha, religionis catholicae sui temporis columna, toto christiano orbe notissimus... multaque sanctitate clarus »[3].

Etiam viri Societati Iesu infensi Canisium dixerunt fuisse « testatissimae eruditionis »[4], « inter theologos principem »[5], « excellenti ingenii bonitate praeditum »[6]. Similia scripserunt Ernestus Salomon Cyprianus, protosynedrii protestantium gothanorum praeses vicarius[7] et Carolus Fridericus Eichhorn vir iuris peritissimus[8].

Liceat inter ultimos Canisii laudatores nominare Augustinum Theiner, Congr. Oratorii, *Annalium* Baronii continuatorem[9], J.-J. Berthier, O. P.[10], et Ioannem Janssen, historicum clarissimum. Hic laudes ab Engerd et Croeselio olim Canisio datas in *Historia populi germanici* in germanicum vertit meritoque tributas esse affirmavit[11].

[1] Litterae sunt apud FR. IOS. V. BIANCO, *Die alte Universitaet Koeln*, I, Koeln, 1855, pag. 649-651.

[2] *Historia ecclesiastica*, ed. a C. Roncaglia et I. D. Mansi, XVIII, Bingii ad Rhenum, 1789, pag. 380.

[3] Integrum elogium primus vulgavit Matthaeus Raderus S. I., *De Vita Petri Canisii Libri tres*, Monachii, 1614, pag. 203-205.

[4] HENRICUS A S. IGNATIO, jansenista. *Tuba magna, mirum clangens sonum de necessitate longe maxima reformandi Societatem Iesu*. Per eruditissimum Dominum D. Liberium Candidum S. Theologiae L. L., ed. 3, tom. 1, Argentinae, 1717, pag. 119.

[5] « Gross und Klassisch »: CAROLUS HENRICUS VON LANG, *Geschichte der Jesuiten in Baiern*, Nürnberg, 1819, pag. 92.

[6] « Von ausgezeichneter geistiger Befähigung »: S. SUGENHEIM, *Geschichte der Jesuiten in Deutschland*, I, Frankfurt am Main, 1847, pag. 10.

[7] *Tabularium Ecclesiae Romanae seculi decimi sexti*, Francofurti et Lipsiae, 1743, pag. 33.

[8] « Einer der gelehrtesten und thätigsten Männer der Gesellschaft ». *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, 4 Th., 4 Aufl., Göttingen, 1836, pag. 176ª.

[9] « Sanctimonia et doctrina clarissimus ». *Annales Ecclesiastici*, T. III, Romae, 1856, pag. 334.

[10] *Lettres de Jean-François Bonhomio, Nonce apostolique en Suisse*, Fribourg, 1894, pag. 87.

[11] « Der Annalist der Universität nennt ihn mit Recht ein Genie, einen unvergleichlichen Gelehrten, ausgezeichneten Philosophen, tiefen Theologen, fleissigen Lehrer, grossen Redner und Prediger ». *Geschichte des deutschen Volkes*, 7 Bd., Freiburg i. Br., 1893, pag. 515.

Neque mirabitur hunc laudum concentum qui leges noverit quas S. Doctor tum in colenda theologia, tum in docendo, scribendo, disputando sibi praefixerat.

Summi faciebat ille *Sacram Scripturam.* « Quid, ait, verbo Dei illustrius, augustius, solidius, fructuosius, cum in eo tanquam pulcherrimo speculo, Deum Deique voluntatem cernamus?... Quare nullum mihi Manna dulcius, nullum pignus charius, nullum studium praestantius, iucundius ac frequentius erit, praeterquam in verbo Dei versari, et in divina lege nocte ac die meditari (*Iosue* 1, 8; *Ps.* 1, 2): hoc quippe officium filiorum Dei est proprium, ac mortales vere sapientes facit » [1]. Iam cum adolescens Coloniae litteris operam daret, « quotidie », ut ipse narrat, « caput ex quattuor evangeliis unum legebat et in eo sententiam illustrem eodem die meditandam excerpebat memoriaque tenebat » [2]. In Canisii Opere de B. Maria Virgine sententiarum Scripturae fere 4000 commemorantur, in « Notis » longe plus quam 12000 [3].

Canisium « operum *Patrum Ecclesiasticorum* valde gnarum fuisse » fatetur etiam Carolus Augustus Hase, inter « polemicos » protestantes nostrae aetatis facile princeps [4]. In Opere Mariano producuntur sententiae Tertulliani plus quam 100, Chrysostomi plus 170, Bernardi plus 200, Ambrosii fere 235, Hieronymi fere 280, Augustini qui « lumen Theologorum » et « Theologorum fere princeps » vocatur, fere 670 [5]. Detestabatur Canisius levitatem illam ac temeritatem, qua Ecclesiae adversarii Patribus contradicere eosque « virga censoria » percutere audebant [6]. Hanc propter causam etiam animo erat ab Erasmo Roterodamo, cuius de litteris humanioribus merita non infitiabatur, satis alieno [7]. Ceterum notandum est, illius aetatis homines amplam eam, qua haec nostra aetas pollet, Patrum et historiarum notitiam non habuisse.

[1] *Notae in Evangelicas lectiones, quae Dominicis diebus recitantur*, Friburgi Helvetiorum, 1591, pag. 289-290.

[2] *Can. Epp.*, I, pag. 19.

[3] *Can. Epp.*, VIII, pag. 583 et 836.

[4] « Vertraut mit den Kirchenvätern ». *Kirchengeschichte*, 11 Aufl., Leipzig, 1886, pag. 479.

[5] *Can. Epp.*, VIII, pag. 583.

[6] *Can. Epp.*, I, pag. 216-218; VII, pag. 68-81.

[7] *Can. Epp.*, III, pag. 280-281; VIII, pag. 597.

Nec tamen theologiam, quam positivam vocamus, ita magni faciebat, ut *scholasticam* negligeret. « In scholasticis Doctoribus atque libris », ait amico cuidam scribens, « Theologia vel maxime florere solet » [1]. « Non parum iuvant », inquit in Opere Mariano, « Scholasticorum distinctiones, ut quae magnam et necessariam lucem hisce Scripturae testimoniis adferunt, quae tum obscura esse, tum in ipsa collatione prima fronte pugnare videntur » [2]. Omnium maxime a Canisio colitur et laudatur S. Thomas Aquinas; quem ille minimum sex Operis Mariani locis « scholasticorum Doctorum facile principem » vocat. Aliis locis dicit Thomam esse « nulli Scholasticorum Doctorum secundum », « veterum studiosissimum », « inter Scholasticos quidem Doctores peritissimum », « qui nunc primas in scholis catholicis merito tenet » [3]. S. Bonaventura est ei « primariis scholae doctoribus merito adnumeratus », Rupertus Tuitiensis O. S. B. « Germaniae decus », « celebris scriptor, scientia et sanctitate clarissimus » [4].

Nec tamen ille ita erat « laudator temporis acti », ut quae *theologi recentiores* et ipsi aequales ad scientiae theologicae progressum conferebant, parvi penderet. Hos ille theologos palam laudabat [5]; eorum libros, quantum poterat, commendabat; multos in scribendo vel edendo adiuvabat, id quod infra copiosius ostendetur. Atque etiam suadebat, ut ii, qui theologiam tradituri essent, haereticorum quoque theologorum opera, pro potestate sibi per ecclesiasticos magistratus facta, diligenter legerent; ita enim eos errores sui temporis magis perspicere et efficacius refutare posse [6].

Hos errores *propalam impugnari* debere censebat. « Religiosa antiquitas », inquit, « nobis declaravit, corruptas fidei doctrinas sive haereses non moderationibus et dissimulationibus, ut multi hodie arbitrantur, sed contrariis omnino viis ac apertis rationibus con-

[1] *Can. Epp.*, VIII, pag. 270.

[2] *Can. Epp.*, VIII, pag. 598.

[3] Quam variis atque arctis vinculis Sanctus noster iunctus fuerit cum multis praeclarisque viris Ordinis Praedicatorum, admodum erudite et pie ostendit cl. M. D. Constant O. P. in « L'Année Dominicaine », LXI, Paris, 1925, pag. 251-262 et 303-318.

[4] *Can. Epp.*, VIII, pag. 141. 565. 817.

[5] *Can. Epp.*, VIII, pag. 587.

[6] *Can. Epp.*, VIII, pag. 133.

fringi et aboleri oportere, ne alioqui sermo adversariorum admissus et acceptus, ut cancer serpat (*2 Tim.*, 2, 17) et serpendo vires exitiales apud multos acquirat »[1]. Ideo contionatores illos reprehendebat, qui, ut ministrorum acatholicorum consuetudini se accommodarent et auditorum laudes captarent, de Dei misericordia, Christi meritis, gratiae thesauris plurimum, de Dei iustitia ac peccatorum poenis fere nihil dicebant; « mellitos illos contionatores » dimidiatum Christum praedicare aiebat[2].

Cum illo tempore in Germania etiam homines probe catholici familiaritatem curiae romanae aperte profiteri vererentur, Canisius praeclaram in vulgus emisit « Confessionem », cuius partem hic ad verbum profero: « Confiteor ore ad salutem, quicquid corde ad iustitiam ab orthodoxis atque Catholicis creditur (*Rom.*, 10, 10). Non novi Lutherum, Calvinum respuo, haereticis omnibus dico anathema: nihil mihi cum his commune esse volo, qui unum non dicunt et sentiunt, eandemque fidei non tenent regulam cum una sancta Catholica, Apostolica et *Romana Ecclesia*. Si quis vero Christum non solum in verbo scripto docentem, sed in Oecumenicis etiam synodis iudicantem, in Petri cathedra sonantem, et in Patribus testificantem audit ac sequitur, huic ego communione consocior, huius et fidem amplector, et religionem sequor, et doctrinam probo. Ceterum quam alii blasphemi contemnunt et persequuntur Romanam Ecclesiam, ac velut Antichristianam execrantur, huius ego me civem esse profiteor, ab eiusdem authoritate nec latum unguem discedo: ob illius testimonium vitam et sanguinem profundere non recuso, nec alibi prorsus, quam in eius unitate, Christi Domini merita, et sancti Spiritus bona mihi et aliis salutaria fore confido, certoque persuasum habeo. Cum Hieronymo libere profiteor, Qui Petri cathedrae iungitur, meus est. Cum Ambrosio, Ecclesiam Romanam in omnibus cupio sequi; eamque Catholicae Ecclesiae radicem et matricem cum Cypriano reverenter agnosco, in qua semper, ut Augustinus praedicat, Apostolicae cathedrae viguit principatus,... cuius demum iudicione scriptaque omnia mea non minus libenter quam reverenter subiicio »[3].

[1] *Ca. Epp.*, VIII, pag. 589.
[2] *Ib.*, VI, pag. 630; VIII, pag. 573 et 819.
[3] *Ca. Epp.*, VI, pag. 745.

In hac Confessione Canisius ipse illud servabat praescriptum, quod aliquando his verbis enuntiavit: « Praeclare admonet Augustinus: " Liberis verbis loquuntur Philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem *ad certam regulam loqui* fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem „. Tum vere non minus quam prudenter quidam, licet Ethnicus, docet, verba a vetustate repetita authoritatem antiquitatis habere, adeoque maiestatem quandam adferre orationi. Probat igitur consecratis utendum esse vocabulis, praesertim si quae immutari vetat religio, cuius et voces et formulas proprias manere tanto magis necesse est, quanto plus periculi ex illorum mutatione consequi cernimus » [1].

Ceterum Canisius, cum « fortiter in re » ageret, simul, sive contionabatur, sive scribebat, sive aliis consilia dabat, « *suaviter in modo* » agendum esse censebat. A libris Lutheri, Flacii Illyrici, Ioannis Wigandi, aliorum protestantium atque etiam a scriptis quibusdam catholicorum aliquot illius temporis, ut Conradi Vetter et Ioannis Nasi, multum differunt opera Canisii; illa abundant accusationibus, increpationibus, verborum aculeis; Canisius vero, quamquam ab adversariis fidei saepe multumque lacessitus erat, raro ad acerbitatem aliquam deflectebat. Gulielmum Lindanum, theologiae professorem in universitate dilingana, qui « allusiones » varias de nomine Calvini, Melanchthonis et similium libro cuidam suo « immiscuerat », Sanctus noster monuit: « Non sanamus aegrotos hisce pharmacis, sed potius reddimus insanabiliores; cordate et mature sobrieque defendenda veritas, ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus (*Phil.*, 4, 5), et, si fieri queat, testimonium etiam ab iis, qui foris sunt (*1 Tim.*, 3, 7) accipiamus » [2]. Propterea ipse, cum a. 1569 librum *De Hierarchicis Ordinationibus* a Francisco Turriano, Societatis sodali hispano, scriptum Dilingae typis excudendum curaret, in eo, ut ipse S. Francisco Borgiae, praeposito generali, rettulit, « loca quaedam acriora mitigavit »; « sectarios », ait Turrianus « in Germania praesens non ita morderet atque damnaret » [3].

[1] *Can. Epp.*, VIII, pag. 590.
[2] *L. c.*, II, pag. 72-73.
[3] *L. c.*, VI, pag. 337.

Solebant doctores theologi medii aevi in libris suis multas distinctiones, articulos, conclusiones, obiectiones, corollaria ponere, idque sapientissime et utilissime. Canisius autem, ut « humanistarum » quos vocamus, consuetudini se accommodaret atque etiam adversarios, qui a doctoribus illis medii aevi eorumque scribendi ratione abhorrebant, ad opera sua legenda alliceret, ea per libros quidem et capita distinguebat; ceteroquin autem *continua oratione et copia quadam verborum* de rebus disserebat. Quod Leo XIII Canisii *Summam* scripsit « nitore latino excellere » [1], id fere de omnibus illius libris latinis — atque hi sunt praecipua pars scriptorum eius — dici potest. Tempus id exigebat; scribebant tunc elegantissime Erasmi, Pogiani, Osorii, Mureti. Franciscus Sacchinus S. I. scribendi genus Canisio usitatum sic describit: « Fluit beata copia pleno quasi alveo: nihil in ea asperum ac tortuosum; procul amoenitates ineptiarum, nec tamen est inamoena; sed vis adest et cum dignitate robur: antiquitatis quandam sanctitatem spirat, lectoremque iucundissime tenet; et in quam fertur ipsa partem, secum volentem rapit » [2].

Hoc denique maxime notandum est. Canisius, quamquam in elementis fidei iuventuti tradendis et in verbo Dei pro contione explicando assiduus erat, videns tamen errores multo efficacius scriptis quam verbis disseminari, hoc identidem monebat: Eos, qui verae theologiae doctrinis homines imbuere vellent, quam diligentissime *apostolatu preli* fungi debere. « Hoc officium », ait, Claudio Aquavivae, praeposito suo generali, scribens, « non minus valet, quam illud, quod nostri Barbaris Indiae ad fidem Christi convertendis impendunt » [3]. Quomodo sanctissimus ille vir et ipse hunc apostolatum preli exsecutus sit et alios ad eum exsequendum instituerit atque adiuverit, ex proximis huius commentarii capitibus elucebit.

Sunt qui rerum cognitionibus abundent nec tamen idonei sint ad eas litteris consignandas atque ita cum aliis communicandas. Cum eorum ossibus sapientia eorum sepelitur. Aliter Canisius. Hic

[1] *S. D. N. Leonis Papae XIII Epistolae Encyclicae*, V, Friburgi Brisgoviae, s. a., pag. 127.

[2] *De Vita et Rebus gestis P. Petri Canisii*, Ingolstadii, 1616, pag. 324.

[3] *Can. Epp.*, VIII, pag. 177.

non solum vir perdoctus erat, sed etiam *scriptor insignis*, sive, ut verbis utamur Ignatii Hyacinthi Amat de Graveson, doctoris sorbonnici ex ordine Praedicatorum, qui saeculo XVIII libris editis de Ecclesia optime meruit, « Societatem Iesu doctrina et praestantis ingenii monumentis mirum in modum illustravit »[1].

Catalogus librorum Canisii et variarum, quas nacti sunt, editionum in bibliographia Societatis Iesu a Carolo Sommervogel S. I. 10 voluminibus in 4° comprehensa 85 columnas per tria volumina distributas occupat[2]. Qui catalogus, etsi indiculis ante eum editis multo plenior et accuratior est, suppleri tamen et emendari debet; id quod aliqua ex parte in opere *B. Petri Canisii Epistulae et Acta* praestatur. Ceterum in dies novae editiones operum Canisii e latebris emergunt. Aliqua opera, velut editio princeps *Catechismi* medii sive minoris, iam nullibi reperiuntur. Alia rarissima sunt. Ita libelli *Ermahnung*[3] et Catechismorum Canisio vivo suecice et lettice editorum singula tantum exemplaria superesse videntur.

Librorum Canisii alii latina lingua, alii germanica, alii utraque ab ipso compositi sunt. Ad disciplinas pertinent valde diversas: ad dogmaticam, polemicam, exegeticam, patristicam, homileticam, hagiologicam, asceticam, historicam, scholasticam. Non latebat apostolicus ille vir in umbra solitudinis, nec disputationes amabat abstrusiores. Sicut sancti Ambrosius, Augustinus, Gregorius, Alphonsus Ligorius in media luce vitae versabatur; quid tempus exigeret, quaerebat; ad vitae communis usum scriptionem omnem conferebat. Propterea complures ex eius libris saepe prelo subiecti sunt. Ita *Institutio ad sacramenta paenitentiae et eucharistiae recte percipienda* editiones habuit (quae nunc quidem notae sunt) 11, *Epistolae et Evangelii totius anni ecclesiastici* 20, *Epistolae S. Hieronymi* fere 45, *Manuale Catholicorum* 44. *Catechismus* Canisio

[1] *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta*, tom. VII, Augustae Vind. et Graecii, 1726, Coll. V, pag. 122. — Recentes quoque auctores Canisium « insignis scriptoris » nomine ornaverunt. Ita v. g. a. 1905 Eduardus Simons, theologiae protestantium doctor berolinensis. *Kölnische Consistorial-Beschlüsse 1572-1596*, Bonn, 1905, pag. 4.

[2] *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, Bruxelles-Paris, 1891, col. 439-442 et 618-687; V, Bruxelles-Paris, 1894, col. 809-814; IX, Paris-Bruxelles, 1900, col. 1974-1983.

[3] De hoc v. *Can. Epp.*, VIII, pag. 724.

vivente ducenties et saepius vulgatus est; de posterioribus eius editionibus alio loco dicetur.

Initia actionis litterariae Canisii fuerunt editiones operum Tauleri a. 1543, S. Cyrilli Alexandrini et S. Leonis Papae I a. 1546 [1]. Prioris merita laudavit P. Noël O. P. [2] a. 1911, praesertim quod ostendisset Lutheri doctrinae Taulerum adversari. In Cyrillo Canisius exemplar episcopalis vigilantiae proponere voluit, in Leone testem antiquitatis christianae bona opera, Sanctorum invocationem, Missae celebrationem, oboedientiam ecclesiasticam commendantis.

Nunc quidem obsoletae sunt editiones illae; tunc vero erant prioribus pleniores atque emendatiores [3] et quoniam vel scripta usque ad illud tempus ignota primum in lucem protulerunt, vel editiones perperam factas correxerunt, quasi anuli sunt catenae illius aureae, quae, per multa saecula usque ad aetatem nostram pertingens, nos cum antiquitate coniungit.

Anno 1555 Canisius edidit in usum academicorum et similium notissimam illam *Summam Doctrinae Christianae*, ex qua a. 1556 extraxit pro pueris *Catechismum minimum* latinum et germanicum et sub initium a. 1558 *Catechismum parvum Catholicorum*, adulescentibus destinatum, qui litteris et humanitati in scholis inferioribus studebant. *Summae* supplementum quoddam sive amplificatio fuit opus, quod, Canisio multum iuvante, Petrus Busaeus, unus ex eius sodalibus, primum a. 1569 et 1570 cum nomine *Authoritates Sacrae Scripturae* etc., vulgavit, quodque postea *Opus Catechisticum* appellatum est. In eo loci Sacrae Scripturae, Patrum, Conciliorum, in *Summa* plerumque breviter tantum notati, ad verbum ponuntur. Catechismus hic triplex vel, si *Opus catechisticum* additur, quadruplex librorum canisianorum summus est honos. Scribendi is eam praebet copiam, ad quam capiendam huius fasciculi

[1] *Des erleuchten D. Johannis Tauleri Gottliche Predig, Leren, Epistolen ...*, Coloniae 1543. — *Divi Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini Opera omnia*, 3 vol., Coloniae 1546. — *D. Leonis papae huius nominis primi Opera omnia*, Coloniae 1546.

[2] Cfr. « Recherches de science religieuse » 13 (1922), pag. 89-91, PAUL DUDON S. I., *Qui est le Petrus Noviomagus auteur d'une édition de Tauler parue à Cologne en 1543?*

[3] *Can. Epp.*, I, pag. 176-188, 215-222.

angustiae non sufficiunt. Propterea in uno ex proximis fasciculis, si Deo placuerit, seorsim et copiose de eo agemus. Hoc vero loco pauca tantum dicemus.

Summa primum Vindobonae edita est, iubente Ferdinando I Romanorum rege [1]. Eodem paene tempore Philippus II, Hispaniae rex, in provinciis Germaniae inferioris sibi subiectis Canisii catechismum, aliis sepositis, iussit adhiberi [2]. Neque soli Germaniae catechismus hic profuit. Editiones Canisio vivo factae numerum 200 superarunt; saeculo XVII asserebant, earum numerum ad 400 pervenisse. Liber latinus translatus est in linguas circiter 25. Ita contigit ut opus hoc, doctrinae puritate et rerum copia excellens, sermonis nitore et lenitate praestans, perspicuum, pressum, theologorum consensu probatum per tria paene saecula in magna Ecclesiae parte doctrinae christianae tradendae adhiberetur, et ut multis locis « Canisium nosse » idem sonaret ac « catechismum bene didicisse ». Nunc quidem alii catechismi prodierunt; plerique tamen Canisii Catechismo velut fundamento innituntur. Recte igitur Ioannes Natalis Paquot qui et theologiam Lovanii ac Leodii docuit et rem bibliographicam optime iuvit: « Le Catéchisme de Canisius a fait des biens infinis dans l'Eglise » [3]. Summis porro laudibus librum extulit Pius IX in Brevi Beatificationis 2 augusti 1864 dato [4].

Non tantum doctrinae servivit Canisius sed etiam pietati, neque dubitavit quin etiam libellis precum et Sanctorum vitis scribendis catholicae religioni propagandae utilem operam conferre posset. Itaque a. 1556 Ingolstadii *Lectiones et Precationes ecclesiasticas* edidit, quae iuvenes academicos ad pietatem formarent [5]. Dilingae a. 1560 cum Ca-

[1] O. BRAUNSBERGER S. I., *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius*, Freiburg i. Br., 1893, pag. 10-31.

[2] Theologi Universitatis Lovaniensis, quos hortatus erat ad catechismum scribendum qui protestantium catechismis opponi posset, responderant: « Nullum commodiorem librum tradi posse nec magis utilem » quam Catechismum illum Canisii. RIBADENEIRA, t. I, Matriti, 1920, pag. 198-201.

[3] *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, III, Louvain, 1770, pag. 136-139.

[4] *Pii IX Pont. Max. Acta*, P. I, vol. 3, Romae, 1864, pag. 665-673.

[5] *Can. Epp.*, I, pag. 592². Hunc librum a. 1566 cum Catechismo medio coniunctum Antverpiae vulgavit sic inscriptum: *Institutiones et Exercitamenta Christianae pietatis*. *L. c.*, V, pag. 815.

techismo germanico edidit *Betbuch* [1]; *Hortulum* vero *animae* (*Seelengarten*) medio aevo usitatissimum sed superstitiosis atque etiam haereticis additamentis corruptum expurgavit (Dilingae 1563). In usum Ferdinandi, principis Styriae, postea imperatoris, composuit *Precationum* et meditationum *librum* latinum *principum* officiis accommodatum [2]. Edidit a. 1570 *Epistolas et Evangelia* dierum sacrorum [3], a. 1576 *Beicht- und Communionbüchlein* [4], a. 1586 *Betrachtungen und Gebett dess Gottseligen Bruder Clausen von Unterwalden* [5], a. 1587 *Manuale Catholicorum* [6], 1586-1626 *Ermahnung* [7], a. 1594 explicationem germanicam psalmi *Miserere* [8], a. 1596 *Katholische Kirchengesäng* [9], a. 1597 *Catholisches Denckbüchlin* [10].

Ad honorem vero Sanctorum Adamum Walasser plurimum adiuvit in componendo germanico sermone *Martyrologio*; cui libro praefationem uberem praeposuit [11]. Ipse cum in Helvetia versaretur, dolens quod Sanctos illos qui fidem ibi plantaverant atque sanguine rigaverant vel vitae exemplis auxerant, parum catholici venerarentur, eorum vitas germanice enarrare statuit. Ita edidit Friburgi Helvetiorum vitas *S. Fridolini* (1589), *S. Idae Toggenburgensis* (1590), *S. Beati* (1590), *SS. Mauritii et Ursi* (1594). Vitas quoque breves *SS. Beati et Meinradi* et *B. Nicolai a Rupe* libro *Betrachtungen und Gebett*... adiecit [12]. Neque in his scribendis pietati scientia defuit; etsi enim non criticum volebat agere Canisius sed fideles in colendis Sanctis iuvare, non ta-

[1] *L. c.*, II, pag. 898; IV, pag. 987.

[2] Ante a. 1751 typis exscriptus esse non videtur. Cfr. *Can. Epp.*, VIII, pag. 827-829; « Zeitschrift für Katholische Theologie » 14 (1890), Innsbruck, pag. 740-742.

[3] *Can. Epp.*, VIII, pag. 689.

[4] *L. c.*, VII, pag. 752.

[5] *L. c.*, VIII, pag. 698.

[6] *L. c.*, VIII, pag. 736.

[7] *L. c.*, VIII, pag. 724.

[8] *L. c.*, VIII, pag. 846.

[9] *L. c.*, VIII, pag. 877.

[10] *L. c.*, VIII, pag. 889.

[11] *Can. Epp.*, III, pag. 791. Walasser Canisium appellat « Fürnemesten urhaber diser verteutschung ». *Martyrologium. Der Kirchen Kalender*, Dilingen, 1562, f.*III. Illud laudibus extulerunt Ioannes Molanus, professor Lovaniensis (*Usuardi Martyrologium* ed. opera Ioannis Molani, Lovanii, 1568, f. A VII) et Andreas du Saussay contionator parisiensis (*Martyrologium Gallicanum*, Tom. I, Lutetiae Parisiorum, 1637, pag. LXIV).

[12] *L. c.*, VIII, pag. 699. 739. 795. 806. 809. 847.

men ideo labor eius hagiographicus spernendus est [1]. Ad historiam ecclesiasticam illustrandam valet libellus *Vom Abschiedt des Colloquij von Worms* [2]. Autobiographiae quaedam sunt latini libelli *Confessiones* et *Testamentum* [3].

Magni pretii est grande opus homileticum simul et exegeticum *Notae in evangelicas lectiones dierum sacrorum*. Sed de hoc et de aliquot similis generis opusculis dicetur, cum de Canisii contionibus agetur.

In scholis, id quod iam medio aevo moris fuerat, *Epistolae S. Hieronymi*, quem Ciceronis christiani nomine ornabant, legebantur. Harum Erasmus Roterodamus editionem fecerat scholiis et adnotationibus conspurcatam, quibus Ecclesiae auctoritas impetebatur et novis doctrinis via sternebatur. Huius editionis eliminandae gratia Canisius primum a. 1562 Dilingae selectas Hieronymi epistulas novo ordine, rebus aliquot resectis, distributas comprehendit libro, qui parvae formae et exigui pretii erat. Epistulis summaria brevia praeposuit, complura Hieronymi opuscula adiunxit, commentarium addidit, quo praestantiam operum S. Hieronymi illustrabat et Erasmum, quod, suarum rerum nimis cupidus, in Patribus theologisque iudicandis mire severus et arrogans esset, vituperabat [4]. Anno deinde 1565 Dilingae prodiit huius libri altera editio, eaque « ad collationem veterum exemplarium permultis in locis » emendata. Florilegii huius utilitatem comprobaverunt

[1] Cfr. quae de vita S. Beati Franciscus Guillimannus, Friburgi Brisgoviae in Universitate historiae professor, scripsit (*De rebus Helvetiorum sive Antiquitatum libri V*, Friburgi Aventicorum, 1598, pag. 135-136). Quamquam autem Godefridus Henschenius S. I. de narrationis veritate dubitavit (*Acta Sanctorum Maii*, Tom. II, Antverpiae, 1680, pag. 368), Gottlieb Emmanuel von Haller (*Bibliothek der Schweizer-Geschichte*, III, Bern, 1786, pag. 536) iudicavit vitam illam, etsi non ad omnes hodiernae criticae normas exactam, tamen unam ex optimis esse. — Antiqua porro relatio qua Canisius in vita S. Fridolini usus est, nunc quoque praecipuus huius vitae fons habetur, et monumenta fridoliniana a Canisio collecta digna visa sunt quae, ex parte saltem, in Actis Sanctorum Martii (Tom. I, Antverpiae, 1668, pag. 432) ponerentur. Ceterum cfr. AL. LUETOLF, *Die Glaubensboten der Schweiz*, Luzern, 1871, pag. 4-5 et 11-66.

[2] *Can. Epp.*, II, pag. 897.

[3] *L. c.*, I, pag. 5-68. Germanice redditi et seorsum editi a N. Scheid (1900) et J. Metzler (1921 et 1925).

[4] *L. c.*, III, pag. 275 et 784.

plurimae eius editiones in Germania, Belgio, Gallia, Hungaria, Italia factae.

Eodem studio motus, ne utentes Melanchthonis Grammatica latina pueri catholici auctori afficerentur, *Principia Grammatices* Hannibalis Codretti S. I. ad usum Germanorum accommodata a. 1556 edidit [1].

Iam agendum est de illo S. Doctoris opere quod inter eius libros primum post Catechismum locum obtinet. Matthias Flacius Illyricus eiusque amici, qui primum Magdeburgi consederant (postea inde pulsi sunt) a. 1559-1574 *Ecclesiastica Historia* per centurias annorum distincta et per 13 volumina in 2° distributa ex ipsa antiquitate christiana stabilire conabantur suum Lutheranismum; hunc aiebant esse religionem a Christo institutam et ab Apostolis propagatam; Ecclesiam vero catholicam magis magisque ab ea degenerasse et iam esse regnum Antichristi et cultum exercere idololatricum. Nunc quidem protestantes quoque fatentur, opus illud parum critica ratione magnoque partium studio conscriptum esse. Illo vero tempore *Centuriae* etiam multos cultioris ingenii homines fallebant et Ecclesiae magnum damnum inferebant. Propterea S. Pius V mandavit, ut, dum plenior earum refutatio a catholicis pararetur, Canisius librum componeret, quo exemplis aliquot demonstraret, eis credi non posse [2].

Canisius id demonstrare statuit ex ratione, qua illi tres illas personas biblicas, Ioannem Baptistam, Mariam, Petrum depingerent; de Petro vero ne ageret, senectute et aliis rationibus impeditus est. Edidit igitur primum a. 1571 Dilingae *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis Librum primum: In quo de Sanctissimi Praecursoris Domini Ioannis Baptistae historia evangelica tractatur* [3]. Centuriatores Ioannem Baptistam hominem faciebant virtutis vulgaris; immo asserebant, eum legem mosaicam, velut praecepta de ciborum delectu, non observasse, sacrificia veteris testamenti sprevisse, magistratibus sacris non oboedivisse, ab hominibus qui iustificari vellent, nil nisi fidem exegisse, atque ita

[1] *Can. Epp.*, I, pag. 270 [1] et 592 [3]. Cfr. etiam A. Meuwese, *De uitgave van Hieronymus' brieven door Petrus Canisius*, in « Historisch Tijdschrift » 4e Jaargang, Tilburg, 1925.

[2] *Can. Epp.*, V, pag. 480.

[3] *L. c.*, VI, pag. 712.

eum verum fuisse praecursorem Martini Lutheri. Canisius autem ostendit, quam temere illi multa, nulla afferentes argumenta, affirmarent, quantamque vim verbo Dei inferrent, et, Scripturam ex Patrum sententia explicans, probavit, Ioannem merito ab Ecclesia haberi hominem singulariter sanctum, catholicae de iustitia christiana doctrinae praeconem, patriarcham quendam vitae monasticae. Neque in solis Centuriatoribus sibi sistendum esse existimavit, sed, ut ipse S. Francisco Borgiae praeposito generali scripsit, « complures alios » eosque « praecipuos sectarios » temporis illius « in medium pertraxit », item alios, « quorum sententias Centuriatores aemulabantur ». Imprimis errorem illum impugnavit, qui totius protestantismi fundamentum est, doctrinam scilicet, qua asseritur, ad iustificationem sufficere, ut Christi merita per fidem apprehendantur, opera autem bona ad iustificationem non esse necessaria.

Opus, antequam in lucem ederetur, Romae a doctissimis cardinalibus Stanislao Hosio et Gulielmo Sirleto et ab aliis theologis lectum est, qui, ut Hosius Pio V testatus est, illud « omnes uno ore probarunt vehementer » [1]. Novissime autem Franciscus Xaverius Le Bachelet de hoc libro notavit: « Un très grand nombre de questions agitées entre catholiques et protestants interviennent de la sorte dans les quatorze chapitres dont le volume se compose... Toutes ces questions sont traitées avec une ampleur digne du sujet. Le Bienheureux y fait constamment preuve de qualités solides et appropriées à sa tâche: intime familiarité avec la Sainte Ecriture, vaste érudition patristique et théologique; grande connaissance de la littérature protestante » [2].

Anno 1577 Canisius Ingolstadii edidit *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libros quinque* [3]. His primum quidem voluerat solos refutare Centuriatores, qui, quoniam iustificationem in sola externa quadam imputatione iustitiae Christi

[1] *L. c.*, V, pag. 710.

[2] *Dictionnaire de Théologie catholique*, éd. A. Vacant et E. Mangenot, T. II, Paris, 1905, col. 1527.

[3] Libros de Ioanne Baptista et de B. Maria Virgine a. 1583 Ingolstadii in unum volumen coniunxit *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis Tomi duo* inscriptum. Hoc volumen a. 1584 et Lugduni et Parisiis denuo editum est. *Can. Epp.*, VIII, pag. 632-634.

constituebant, Mariam gratia plenam esse negabant et catholicos, quod divinum honorem ei tribuerent, accusabant. Deinde autem, mutato consilio, quicquid unquam de ea perperam prolatum esset, corrigere et reicere statuit. Ostendit, Mariam esse sine macula peccati conceptam, in templo praesentatam, virginitatem vovisse, Deiparam recte dici, gratiarum omnium esse mediatricem, brevi post mortem resurrexisse. Explicat cultum hyperduliae Mariae debitum, defendit dies festos ei sacratos, nomina quae ei tribuuntur, rosarium, varias eius salutationes et invocationes, relationes de eius apparitionibus, eius imagines, templa ei sacra, peregrinationes, lauretanam maxime. Occasione oblata, multas alias commemorat et dilucidat quaestiones, ut de vera Scripturae interpretatione, de cognitionis dogmaticae in Ecclesia progressu, de vera libertate evangelica, de revelationum privatarum valore. Quanta id fecerit cum eruditione biblica et patristica, quanta etiam cum notitia librorum ab adversariis scriptorum, hic enarrari necesse non est; iam enim dictum est supra.

Librum eodem, quo primum vulgatus est, anno Canisius Romam ad cardinalem Stanislaum Hosium, Romanae Ecclesiae paenitentiarium maiorem, misit. Qui, priore operis parte perlecta die 25 ianuarii 1578 auctori scripsit: « Virginem sanctissimam sic ornare scriptis tuis es conatus, ut vix quisquam sit a quo magis fuerit illustrata. Mihi quidem tam exacte scripta videntur omnia, ut, quid in hoc opere desiderari possit, non videam »[1]. Magnopere etiam Opus hoc Marianum placuit strenuo illi gloriae marianae praeconi Ferreolo Locrio[2], quem iam dixi; illud laudaverunt inter recentiores Rmus Augustinus de Roskovány[3], Franc. Xaverius Godts C. SS. R.[4], Matthias Ioseph Scheeben[5], Rmus Laurentius

[1] *Can. Epp.*, VII, pag. 434.

[2] Cfr. *Chronica Anacaephaleosis Mariae Augustae*, Atrebati, 1616, pag. 112 et *Maria Augusta Virgo Deipara*, Atrebati, 1608, l. 1, pag. 13 et 54-55.

[3] In grandi suo opere *Beata Virgo Maria in suo Conceptu immaculata*, T. I, Budapestini, 1873, pag. 433.

[4] *De Definibilitate Mediationis universalis Deiparae*, Bruxellis, 1904, pag. 375-376.

[5] « Eine klassische Vertheidigung der ganzen katholischen Lehre über Maria » *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Freiburg i. Br., 1882, pag. 478.

Janssens O. S. B. [1]. Unde mirum non est, Io. Iacobum Bourassée hoc « opus eximium », ut ipse ait, inseruisse suae *Summae aureae* qua a. 1866 Parisiis « omnia quae de gloriosissima Virgine Maria Deipara scripta praeclariora reperiuntur » 13 tomis in-4° complexus est [2]. Maxime autem notandum est quod SS. Dominus Noster Pius XI in homilia die canonizationis S. Petri Canisii habita his verbis significavit: « Canisii scripta in Centuriatores edita incitamento immortalis memoriae Cardinali Baronio fuere, ut in huius ipsius locum suorum Annalium compositione succederet » [3].

Canisius, sicut ad polemicos hos libros scribendos sapientia Sanctorum Patrum se instruxit atque munivit, ita eorum exempla imitatus est in alio scribendi genere, quod obiter quidem rem inspicientibus leve vileque videri potest, reapse autem et scientiae et religioni magnam affert utilitatem. Epistulas graves, doctrinis plenas, admodum pias composuerunt SS. Cyprianus, Augustinus, Hieronymus, Ioannes Chrysostomus, Leo Magnus, Franciscus Salesius, alii. Idem fecit Canisius. Plurimae quidem ex eius *Epistulis*, ut eae quas dedit ad cardinales Amulium, Sitticum ab Altemps, Rebibam, perierunt. Attamen plus quam 850 ad nos usque pervenerunt, quarum aliae integrae sunt, aliarum partes tantum supersunt. Complures eius epistulae ipso vivo, paulo plures proximis saeculis typis exscriptae sunt. Novissime autem omnes collectae et una cum « regestis » sive memoriis epistularum, quae iam non exstant, litteris ad Canisium datis, monumentis rerum ab ipso gestarum editae sunt 8 voluminibus, quibus suo tempore supplementum addetur.

Multae ex his litteris, perinde ac multae epistulae Sanctorum Patrum, fere ad magnitudinem libellorum excrevere et sunt vel relationes de rebus in legationibus pontificiis gestis, vel responsa ad quaestiones iuris canonici et theologiae pastoralis, vel consilia ac iudicia ad religionem iuvandam et scholas curandas spectantia,

[1] « Canisii opus inter praecipua nunc adnumerandum est, quae B. Virginis cultus unquam pio doctove scriptori inspiravit ». Tractatus de Deo-Homine, II. Friburgi Brisgoviae, 1902, pag. 146.

[2] *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, T. I. pag. VI; T. VIII, col. 613-1450; T. IX, col. 9-408.

[3] *AAS*, XVII, Romae, 1925, pag. 217.

vel institutiones ad fidei constantiam et pietatis studium. Canisii itaque epistulae ad historiam ecclesiasticam, civilem, scholasticam, litterariam saeculi XVI penitus cognoscendam, si non necessariae, certe utilissimae sunt [1], atque imprimis conferunt ad illustrandum saluberrimum opus instaurationis catholicae, falsae illi, quam adversarii Ecclesiae dicunt, « reformationi » oppositum, quod Patres Concilii Tridentini et Summi Pontifices, Canisio cum aliis operam praestante, perfecerunt. Hoc et proximis annis testati sunt, et adhuc testantur plurimi viri docti. Ita, ut vel pauci ex iis nominentur, ex catholicis Ludovicus liber baro de Pastor [2], Stephanus Ehses [3], Nicolaus Paulus [4], G. Constant [5], S. Salembier [6], Andreas Bigelmair [7], A. Defrenne, O. S. B. [8], ex acatholicis J. Neville Figgis [9], Carolus Mirbt [10], Martinus Philippson [11]. Tanti aestimari has litteras facile intelligemus, si meminerimus Canisium scripsisse ad homines suae

[1] « Instrument indispensable de travail à tous ceux qui voudront étudier sérieusement les vicissitudes religieuses de l'Allemagne de ce temps-là ». « Analecta Bollandiana », XXI, Bruxelles, 1902, pag. 232. « Ce recueil sera un instrument de travail indispensable à quiconque voudra s'occuper de l'histoire du XVI^e siècle ». Dom Ant. du Bourg, O. S. B., in « Revue des Questions historiques », LXXX, Paris, 1906, pag. 337.

[2] *Joh. Janssens Briefe,* II, Freiburg i. Br., 1920, pag. 305[1].

[3] « Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte », XX, Rom, 1906, Gesch., pag. 214-215.

[4] « Historisches Jahrbuch », im Auftrag der Görresgesellschaft, XVII, München, 1896, pag. 912; XXII, München, 1901, pag. 804.

[5] « Revue des Questions historiques », XLVIII, Paris, 1914, pag. 627.

[6] *La Renaissance Catholique en Allemagne après le Concile de Trente,* Lille, 1911, pag. 1-15.

[7] « Literarischer Handweiser », XLII, Münster i. W., 1915, pag. 789.

[8] « Revue Bénédictine », XXVIII[2], Maredsous, 1911, pag. 241.

[9] *Petrus Canisius and the Counter-Reformation,* in « The English Historical Review », XXIV, London, 1899, pag. 18-44.

[10] « Historische Zeitschrift », CXIV, pag. 108-110.

[11] « Revue historique », CVI, pag. 367. Ita etiam v. g. « Civiltà Cattolica », A. 57, vol. 4, Roma, 1906, pag. 204-213; « Literarisches Centralblatt für Deutschland », LVII, Leipzig, 1906, pag. 1199; « The Dublin Review », CXXII, London, 1898, pag. 231; « The Ecclesiastical Review », XXXII, Philadelphia, 1906, pag. 452; LXVIII, Philadelphia, 1923, pag. 431; « Literarische Rundschau », XXV, Freiburg i. Br., 1899, pag. 203; « Archiv für katholisches Kirchenrecht », CIV, pag. 405.

aetatis gravissimos et celeberrimos, velut ad SS. Carolum Borromaeum, Ignatium, Franciscum Borgiam, B. Petrum Fabrum, ad Pium IV et Gregorium XIII romanos Pontifices, ad cardinales Stanislaum Hosium, Ioannem Moronum, Ottonem Truchsess de Waldburg, Ioannem Franciscum Commendonum, Gulielmum Sirletum, Ludovicum Madrutium, Ptolomaeum Gallium, ad multos archiepiscopos et episcopos, ad praepositos generales Societatis Iesu, ad Ferdinandum I imperatorem, Albertum V et Gulielmum V Bavariae duces, Ferdinandum II Tirolis Austriaeque anterioris principem, magistratus supremos Helvetiorum, item ad multos viros eruditos, ut Onuphrium Panvinium O. S. Aug., Gulielmum Lindanum, Ioannem Cochlaeum, Ruardum Tapperum, Martinum Cromerum, Martinum Eisengrein, Alphonsum Salmeronem, Antonium Possevinum, Marcum Welserum iun., Wiguleum Hundt.

Nec vero soli historiae hae epistulae sunt utiles. Monent A. Bellesheim [1], E. Tobac [2], N. Paulus [3], alii, Canisium in iis se praebere magistrum, ex quo tamquam ex speculo eluceant mansuetudo, amor pacis, oboedientia, animarum iuvandarum studium, diligentia in Deo orando, fiducia in divina providentia collocata. « Canisii epistulas et scripta si leges », inquit Gulielmus Everardus Schwarz, cathedralis ecclesiae monasteriensis canonicus, « videberis tibi legere librum pietatis fovendae gratia scriptum eumque prorsus insignem; tam clare subtiliterque in eo apparent ubique rationes divinae, et humana omnia referuntur ad ultimum illum finem, quem in caelo assequi debemus » [4]. P. Henricus S. Denifle, S. Sedis archivista et Ordinis Praedicatorum gloria, qui multis libris historicis et asceticis conscriptis immortalitatem sibi peperit, sacerdoti cuidam Societatis Iesu Roma 23 martii 1901 scripsit: Cum nunc de Luthero scribam, me plurimos huius libros legere necesse est. « Unde cotidie opus mihi est libro, cuius lectione animus a lutheranis illis libris avocetur. Cum autem huius generis librum quaererem eadem illa ae-

[1] « Der Katholik », 78 Jahrg., I, Mainz, 1898, pag. 267; 81 Jahrg., I, Mainz, 1901, pag. 163; 91 Jahrg., I, Mainz, 1911, pag. 155.

[2] « Revue d'histoire ecclésiastique », VI, Louvain, 1905, pag. 883-889.

[3] « Historisch-politische Blätter », CXLVI, München, 1910, pag. 309.

[4] « Wissenschaftliche Beilage zur Germania », Jahrg. 1912, Berlin, 1912, pag. 136.

tate scriptum, meliorem non inveni quam ipsas Canisii epistulas. Hic spirat quodam modo Christus. Iamdudum ex B. Petri Canisii litteris animo meo quaero requiem » [1].

Sanctus Doctor non solum ipse optimos libros scribebat, sed etiam probe, ut iam vidimus, intellegens, quanta vis ad hominum animos movendos libris inesset, *alios ad libros bonos edendos, quantumcumque poterat, adiuvabat.*

Aliquot cardinalis Hosii opuscula latina a. 1559 germanice reddidit [2], alios eiusdem libros vel primum vel iterum typis exscribendos curavit, plagulas corrigendo vel similem praestando operam [3]. Similem operam a. 1569 contulit in Francisci Turriani S. I. librum *De Hierarchicis Ordinationibus*, suo suasu conscriptum [4]. Wolfgango Edero typographo ingolstadiensi persuasit, ut a. 1585 Antonii Cordubensis, Franciscani hispani, opus *De Indulgentiis* typis describeret [5]. In praefatione longissima et eruditione plena, quam Andreae de Vega, theologi ex Ordine Minorum, insigni operi *de iustificatione* a. 1572 Coloniae edito praeposuit: « Gervino Calenio », inquit, « viro humanissimo et de Ecclesia praeclare merito author fui, ut theologum hunc, in Italia primum a Typographis male tractatum, et studiosis tamen valde commodum, nunc primum Germanis in Germania eleganter ederet atque fideliter Ecclesiae communicaret » [6]. Huius operae Vegae navatae postea gratis animis mentionem fecerunt duo illustres familiae franciscanae filii, Lucas Waddingus [7] et Henricus Sedulius [8] . Caspar quoque Cardillus Villalpandus, theologus hispanus, Canisio acceptum referebat, quod

[1] Ex autographo, quod est apud Societatem Iesu.

[2] *Can. Epp.*, II, pag. 424.

[3] *L. c.*, II, pag. 888. 895. 898.

[4] FRANCISCI TURRIANI *De Hierarchicis Ordinationibus ministrorum Ecclesiae catholicae libri duo*, Dilingae, 1569, f. 1ᵇ; *Can. Epp.*, VI, pag. 683.

[5] *De Indulgentiis Tractatus Fr. Antonii Cordubensis*, Ingolstadii, 1585, f. [*6ᵇ]-[*7ᵃ].

[6] *De iustificatione doctrina universa*, authore R. P. Andrea de Vega Hispano, Coloniae, 1572, f. A 2ᵃ - B 5ᵇ.

[7] *Scriptores Ordinis Minorum*, ed. 2ᵃ, Romae, 1806, pag. 14.

[8] *Historia Seraphica Vitae Beatissimi P. Francisci Assisiatis*, Antverpiae, 1613, pag. 113.

ipsius *Apologia pro indictione Concilii Tridentini* Ingolstadii a. 1563 in lucem emissa esset [1]. Canisio item auctore et adiutore P. Hieronymus Torrensis S. I. a. 1567 adversus *Confessionem Augustanam* protestantium edidit Dilingae *Confessionem Augustinianam*, qua doctrinae catholicae ex verbis S. Augustini confirmabantur; haec deinde minimum septies iterum vulgata est et quasi viam aperuit « Confessionibus » cyprianae, hieronymianae, ambrosianae, quas postea simili ratione alii composuerunt [2]. Eiusdem S. Augustini *Confessiones* a se in Epitomen redactas esse suasu Petri Canisii, « theologi hac nostra aetate excellentissimi », affirmavit Ioannes Schwayger, canonicus francofurtensis in praefatione huius libri a. 1569 Coloniae a se editi [3].

Idem Canisius versionem germanicam *Catechismi Romani* iussu Pii V a P. Paulo Hoffaeo S. I. factam a. 1567 et 1568 recognovit [4] et Alphonsum Pisanum ac Theodorum Peltanum sodales suos in Actis Conciliorum nicaeni primi a. 1572 Dilingae et ephesini a. 1576 Ingolstadii edendis diligenter adiuvit [5]. Bartholomaeum Latomum, oratorem et iurisperitum eximium, Canisius impulit hortationibus suis, ut catholicos colloquii vormatiensis theologos contra Melanchthonem eiusque amicos a. 1557 libro germanico defenderet [6]. Friderico Staphylo, scholae nissensis rectori Sanctus noster auctor fuit ut S. Marci Eremitae scripta quaedam pueris instituendis utilia ex graeco sermone in latinum verteret et Nissae Silesiorum a. 1555 ederet [7]. Librum de eucharistico miraculo sefeldiano (Seefeld) a viris aliquot doctis compositum rogatu Ferdinandi II archiducis emendavit, praefatione instruxit, Dilingae a. 1580 in lucem emittendum curavit [8].

[1] *Can. Epp.*, IV, pag. 166 et 228.

[2] *Can. Epp.*, V, pag. 817-820; SOMMERVOGEL, *l. c.*, VIII, col. 127; H. HURTER S. I., *Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae*, I², Œniponte, 1892, col. 152-153.

[3] *Can. Epp.*, VI, pag. 659.

[4] *L. c.*, pag. 510 et 667.

[5] *L. c.*, III, pag. 401-404; VI, pag. 215; VII, pag. 223. 230. 354.

[6] *L. c.*, II, pag. 180.

[7] *L. c.*, I, pag. 557.

[8] *L. c.*, VII, pag. 533 et 828.

P. Petrum Ribadeneiram S. I. ad vitam S. Ignatii Loiolae uberius et emendatius edendam litteris copiosis adiuvit [1]. Laurentio Surio, Cartusiano coloniensi sibi amicissimo, ad praeclara opera, quibus ille Vitas Sanctorum et decreta Conciliorum colligebat, materiam suppeditavit [2]. Ad librum, quem Albertus Wimpinensis, universitatis Ingolstadiensis professor, a. 1563 Ingolstadii de Societate Iesu (*Von der Gesellschafft Iesu*) vulgavit, et ad Didaci Payvae de Andrada, Lusitaniae regis in concilio tridentino theologi, praeclarum opus contra Martinum Chemnitium ad eiusdem concilii defensionem scriptum, quod Canisio curante cum nomine *Orthodoxarum Explicationum* a. 1564 Coloniae iterum editum est, Canisius tam multa contulit, ut auctorum illorum in scribendo socius vocari possit [3]. Paulo quoque Hoffaeo in libro germanico de communione eucharistica (*Gründtlicher, Wahrer Bericht, von Catholischer Communion*) Monachii a. 1565 edendo opitulatus est [4]. Item, ut videtur, Conradi Bruni, canonici augustani, *Admonitionem catholicam* adversus Centuriatores Magdeburgenses a. 1565 Dilingae excudendam curavit eique commentarium de Bruni vita et scriptis praeposuit [5].

Praeterea vel consilio, vel commendatione, vel exhortatione adiuvit Stephanum Agricolam, ex protestantismo ad fidem catholicam conversum, ad librum *Für die gesellschaft Iesu* (*Pro Societate Iesu*) a. 1560 Coloniae edendum [6], Gulielmum Lindanum, professorem dilinganum, (qui postea episcopus ruraemundanus et gandavensis fuit) ad opus *De optimo genere interpretandi Scripturas* a. 1558 Coloniae vulgandum [7], Ioannem Baptistam Ficklerum, archiepiscopi salisburgensis consiliarium, ad *Theologiam iuridicam* conscribendam (quae a. 1575 Dilingae in lucem prodiit) [8], Marcum Velserum iuniorem, consulem augustanum, ad vitam S. Udal-

[1] *Monumenta Ignatiana*, Ser. 4, T. 1, Matriti, 1904, pag. 714.
[2] *Can. Epp.*, III, pag. 239-240; VII, pag. 132.
[3] *L. c.*, III, pag. 557; IV, pag. 1001 et 1013.
[4] *L. c.*, IV, pag. 550 et 782.
[5] *L. c.*, V, pag. 792.
[6] *L. c.*, II, pag. 913.
[7] *L. c.*, II, pag. 72.
[8] *L. c.*, VII, pag. 661.

rici e tenebris eruendam et a. 1595 Augustae edendam [1]. Canisio consilia subministrante et aliis rationibus operam conferente Platinae *Historia Pontificum Romanorum* ab Onuphrio Panvinio O. Er. S. Aug., viro historiae peritissimo, aucta et aliqui libri ipsius Panvinii, velut *De ritu sepeliendi mortuos* et *De coemeteriis urbis Romae* a. 1568 Coloniae typis exscripti sunt. Eiusdem S. Doctoris diligentia factum est, ut adversus Gallorum protestantium apud Carolum IX *Supplicationem* a. 1561 Norimbergae germanice editam Dilingae eodem anno ederetur versio germanica catholicae apud eundem regem *Supplicationis* a nobilitate gallica libello illi protestantium opposita [2]. Wolfgangum Sedelium O. S. B., contionatorem monacensem, Martinum Cromerum, canonicum cracoviensem (qui postea episcopus varmiensis fuit), Alphonsum Salmeronem S. I. ad libros apologeticos et exegeticos componendos Canisius incitavit [3]. Id quoque effecit, ut a. 1563 Dilingae relationes quaedam de rebus in Indiis a fidei praeconibus gestis, sive *Epistolae Indicae,* — res in Germania valde nova — in lucem prodirent [4]; ita initium fecit libellorum periodicorum, qui in Germania opus illud evangelicum commendarunt et adhuc commendant; hanc laudem ei tribuit etiam C. A. Witz, unus ex praecipuis protestantium austriacorum ministris [5].

S. Pio V commendavit, ut singulis annis per nuntium apostolicum in Germania versantem in typographorum catholicorum subsidium pecunias distribueret, et ut ex bibliothecis romanis codices manuscripti in Germaniam mitterentur, ibidem typis vulgandi [6]. Superest etiam commentarius amplus, a Canisio Œniponte 8 Augusti 1580 Guglielmo V, Bavariae duci, missus, quem vel ipse Henricus Reusch, sectae veterocatholicae (Altkatholiken) coryphaeus, magni momenti esse censuit [7]; in eo agitur de librorum censoribus

[1] *L. c.,* VIII, pag. 379. 391. 396.
[2] *L. c.,* III, pag. 779.
[3] *L. c.,* I, pag. 516. 607; II, pag. 277. 403; III, pag. 317. 437; VII, pag. 463.
[4] *L. c.,* IV, pag. 983.
[5] *Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit, und die evangelische Kirche,* Wien, 1897, pag. 12.
[6] *Can. Epp.,* V, pag. 280.
[7] *Der Index der verbotenen Bücher,* I, Bonn, 1883, pag. 478.

constituendis, bibliothecis purgandis, libris emendandis, librorum catholicorum scriptione iuvanda [1]. Complures typographos Germaniae catholicos Canisius privilegiis typographicis muniendos curavit [2]. Ipsius suasu senatus friburgensis reipublicae typographiam comparavit [3], et « regimen Austriae superioris » libros pios (pravis sublatis) per Tirolim disseminavit et bibliopolam Œnipontem arcessivit [4]. Bartholomaeum Laurentem, typographiae cuiusdam coloniensis correctorem, palam laudavit, quod opus Vegae « recte et castigate recudendum » curasset [5].

Dixeris viro qui in veritate catholica suo et aliorum calamis vindicanda tantopere laborasset, tempus nullum suppetivisse ad eandem ore declarandam. Verumenimvero Canisium elementa fidei pueris et rudibus explicantem viderunt et audiverunt Austria, Bavaria, Suebia, Hassia, Franconia, Alsatia, Tirolis, Helvetia. Contionum habuit fere duo milia. Dixit ad iuvenes litterarum studiosos, canonicos, monachos, virgines sacras, in carceres inclusos, maxime autem ad populum christianum in templum congregatum. Dixit in celeberrimis ecclesiis cathedralibus et in aediculis rusticis. Novissime multarum contionum ab eo habitarum argumenta, nonnullarum etiam particulae positae sunt in *Epistulis et Actis*, quae saepe dixi. Ex his satis elucet, quanta cum eruditione verbum Dei interpretatus sit, quam fortiter simul et modeste errores refutaverit et vitia reprehenderit, quam diligenter, quid tempus posceret, investigaverit; dignus sane qui et a Gulielmo Eisengrein et ab Ioanne Engerd aequalibus suis « eloquentia praestantissimus » [6], « orator valde eloquens, ecclesiastes pariter gravis et iucundus » [7] vocaretur, et a Ioanne Nepomuceno Brischar [8] et Iosepho Kehrein [9], qui nostra aetate historiam eloquentiae sacrae Germanorum

[1] *Can. Epp.*, VII, pag. 550-555.

[2] *L. c.*, II, pag. 678; VII, pag. 354.

[3] *L. c.*, VIII, pag. 214.

[4] *L. c.*, VI, pag. 563.

[5] *L. c.*, VII, pag. 82.

[6] *Catalogus testium veritatis*, Dilingae, 1565, f. 208 b.

[7] *Almae Ingolstadiensis Academiae Tomus primus*, Ingolstadii, 1581, f. 108a-110a.

[8] *Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten*, II, Schaffhausen, 1867, pag. 137-165.

[9] *Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen*, I, Regensburg, 1843, pag. 55.

scripserunt, in numero clarorum Germaniae contionatorum poneretur. Fructus porro uberrimos ex Canisii contionibus ortos esse testatissimum est. Ast haec longius persequi neque vacat neque instituti nostri proposito exigitur.

Contiones canisianas quinque (*Christenliche und wolgegründte Predig.*) Dilingae edidit a. 1570 Walasser, quem supra dixi, easque magnam partem ex sententiis S. Scripturae conflatas, sermonis perspicuitate, dicendi vi et calore insignes [1]. Praepositis suis optantibus, ut omnes contiones prelo committeret, Canisius obsequi non potuit. Edidit tamen a. 1591 *Notas in Evangelicas lectiones, quae... dominicis diebus... recitantur* et a. 1593 *Notas in Evangelicas lectiones quae festis Sanctorum diebus recitantur* [2]. Duobus his voluminibus in-4°, quod vocamus, editis S. Doctor sacerdotibus et materiam ad pie meditandum, et argumenta ad contionandum praebet, verbum Dei ex Patrum sententia valde erudite explicans, dogmatum et liturgiae ecclesiasticae perpetuo rationem habens, ad vitae christianae usum omnia referens [3]. Spes est, sexcentas illas contiones, quae Canisii manu scriptae vel ab eo dictatae in 35 codicibus latent, aliquando prelo subiectum iri, ut toti Ecclesiae utiles sint et ita nova quadam ratione honores Doctorum Ecclesiae mereatur Sanctus noster, in quem cardinalis Caesar Baronius accommodavit praeconium illud apostolicum (*2 Cor.*, 8, 18): « Cuius laus est in Evangelio per omnes Ecclesias » [4] et de quo sanctae memoriae Pius X affirmavit: « Ea ille in medium attulit quae perpetuo prodessent universitati Christianorum, vel ad cognitionem veritatis, vel ad rectam dispositionem vitae [5].

[1] *Can. Epp.*, VI, pag. 690.

[2] Huius operis praestantiam describunt Eduardus Boucher (*L'Eloquence de la Chaire*, Lille, 1894, pag. 280), C. Renoux (*Les prédicateurs celèbres de l'Allemagne*, Paris, 1881, pag. 164-179), Fridericus Supp (« Theologische Quartalschrift », 27 Jahrg., Tübingen, 1845, pag. 610-614), Michael Benger C. SS. R. (*Pastoraltheologie*, I, Regensburg, 1861, pag. 249), Card. Othmarus Rauscher (*Der selige Petrus Canisius*, Hirtenschreiben, Wien, 1865, pag. 51).

[3] Canisio curante vel iuvante a. 1554 Vindobonae editum est opusculum homileticum *De consolandis aegrotis*. *Can. Epp.*, I, pag. 748.

[4] *Annales Ecclesiastici*, tom. I, in a. 9, n. 1.

[5] In litteris 4 augusti 1911 ad theologici convictus oenipontani alumnos datis.

Iam accedimus ad tertium illud quod ad honores Doctorum Ecclesiae assequendos necessarium est, *declarationem* scilicet *Ecclesiae.* Hanc de Canisio nostro Vicarii Christi oraculo factam die 21 maii 1925 orbis catholicus laete audivit. Significat autem doctissimus ille pontifex Benedictus XIV huiusmodi declarationes factis praeparari posse, quae earum praenuntia quaedam atque initia sint [1].

1. — Declarationis Canisianae porro praelusiones quaedam haberi posse videntur plurimae laudes quas Sancto illi a pontificibus, episcopis, principibus, populis tributas esse iam vidimus. His laudes adiungi possunt quibus Canisium alii cum Patribus Ecclesiae compararunt: sic a. 1688 Paulus Freher [2] et a. 1869 Franciscus Rohrbacher [3] — alii inter Doctores plane annumerarunt: sic Valentinus Rotmarus [4] et Ioannes Engerd [5]. Hi quidem, etsi Canisio id nomen ratione illa maxime propria et, ut nonnunquam dicimus, *specifica* tribuere nolebant, qua SS. Ambrosio, Augustino, Gregorio et similibus luminibus tribuitur, significare certo volebant, Canisium esse virum singulariter eruditum atque ea pollentem doctrina quae a sanctorum illorum Doctorum sapientia haud longe abesset. Idem sane sentiebant Aubertus Miraeus [6] et Laurentius Beyerlinck [7] cum vocarent Canisium alterum Augustinum, ac Leopoldus a Firmian [8] archiepiscopus princepsque salisburgensis cum eum diceret alterius Hieronymi nomine honorari. Ad Alexandrum VII scribentes Doctorem Ecclesiae Canisium pariter nominarunt a. 1659 Ferdinandus Maria, princeps elector Bavariae et a. 1658 Gallus Alt, abbas et

[1] *De Servorum Dei Beatificatione,* lib. IV, p. II, c. 11-12.

[2] *Theatrum virorum eruditione clarorum,* Noribergae, 1688, pag. 303-304.

[3] *Histoire universelle de l'Eglise catholique,* 5e édit., XII, Paris, 1869, pag. 538-539.

[4] *Annales Ingolstadiensis Academiae,* Ingolstadii, 1580, f. 116b.

[5] *Almae Ingolstadiensis Academiae Tomus primus,* Ingolstadii, 1581, f. 108b-110a.

[6] *Elogia Illustrium Belgii Scriptorum.* Ex bibliotheca Auberti Miraei, Antverpiae, 1602, pag. 84-86.

[7] *Opus Chronographicum Orbis universi,* II, Antverpiae, 1611, pag. 224.

[8] *S. R. C. Lausann. Beatif. P. Canisii Positio, an signanda Commissio,* Romae, 1734, *Summ.,* pag. 100.

princeps monasterii benedictini S. Galli [1]. Romae, si non a. 1731, certe a. 1877 de Canisio Doctore Ecclesiae declarando cogitatum est. Nam perdoctus vir Hilarius Aliprandi in commentario quo de S. Francisco Salesio in Doctores Ecclesiae annumerando ad S. Congr. Rituum rettulit, haec scripsit: « Canisium et Bellarminum ego libenter inter Sanctos ac dein inter Doctores adnumeratos conspicerem » [2].

2. — Quod ad ipsos Romanos Pontifices attinet, iam satis indicatum est, quanti Pius IV, Pius V, Gregorius XIII, Pius IX Canisii virtutem et doctrinam aestimarint. Urbanus VIII a. 1629 asseruit Canisium « clarissimum sapientiae et sanctimoniae sidus huius aetatis tenebris illuxisse » [3]. Circa a. 1886 Leo XIII R̃mo Ernesto Mariae Müller, episcopo lentiensi (Linz) dixit: Se, dummodo Canisius in Sanctorum numerum relatus esset, paratum fore ad eum Doctorem Ecclesiae renuntiandum. Kalendis deinde Augusti 1897 idem sapientissimus pontifex litteris encyclicis [4] Canisii doctrinam « iis celebravit laudibus » — verba sunt S. D. N. Pii XI in homilia, quam dixi, prolata — « quae vix eum decere viderentur cui Doctoris appellatio nondum decreta esset » [5].

3. — Ex eo tempore cultus Beati huius viri magnum cepit incrementum, et cum circa a. 1923 fama percrebuisset, apud S. Rituum Congregationem agi de duobus prodigiis, paulo ante, ut ferebatur, Canisio invocato patratis, plurimi Romam perferri coepti sunt *libelli supplices*, quibus a S. Sede petebatur, ut praeclarus ille vir non solum Sanctus renuntiaretur, sed etiam honoribus Doctorum Ecclesiae ornaretur. Plenum horum libellorum catalogum hoc loco ponere nec volo, nec possum; neque enim huius actionis monumenta apud S. Congregationem deposita vidi. Aliqua

[1] Ex epistularum apographis saeculo XVII vel XVIII scriptis quae sunt apud Societatem Iesu.

[2] *S. R. C. Concessionis Tituli Doctoris, in honorem S. Francisci Salesii*, Romae, 1877, pag. 15-36.

[3] *Iulii Pogiani Epistolae*, ed. Hier. Lagomarsinius S. I., III, Romae, 1757, pag. 76.

[4] *S. D. N. Leonis Papae XIII Epistolae encyclicae*, s. V., Friburgi Brisgoviae, s. a., pag. 121-137.

[5] AAS., XVII, pag. 217

tantum ex iis recensebo, in quorum notitiam veni aliis viis, litteris maxime ab iis, qui libellos miserunt, ad me datis, et ex quibus complura iam in foliis diurnis ut « Osservatore Romano » et « Corriere d'Italia » commemorata sunt. Petierunt Doctorum Ecclesiae honores pro Canisio plurimi episcopi Austriae, Cecho-Slavoniae, Germaniae, Helvetiae, Hungariae, Neerlandiae, Poloniae; quibus accesserunt cardinales et episcopi complures Belgii, Galliae, Italiae, Statuum Foederatorum Americae septentrionalis; complura capitula metropolitana et cathedralia; facultatum theologicarum, quae in Germaniae universitatibus, academiis, seminariis maioribus constitutae sunt, pars longe maxima, ex quibus honoris causa nomino facultates theologicas universitatum monacensis et monasteriensis; facultates item argentoratensis, bononiensis, budapestinensis, varsaviensis, lovaniensis, noviomagensis, parisiensis, pragensis, salmanticensis, vindobonensis, aliae; nonnulli Moderatores Generales Ordinum religiosorum v. g. Praedicatorum et Capuccinorum, multaeque domus religiosae Ordinum sacrorum, ut Augustinianorum, Benedictinorum, Capuccinorum, Carmelitarum, Franciscanorum, Lazaristarum, Praedicatorum, Redemptoristarum; multi nobiles Germaniae et Hollandiae; Germaniae Societas catechistica (4000 fere sacerdotum), « Organizatio scholastica » Germaniae, cui praeest clarissimus Dr. Marx, Societas ludimagistrorum catholicorum, fere 10.000 sodalium complectens.

Etiam in sanctis Ecclesiae Doctoribus « divisiones gratiarum » (*1 Cor.*, 12, 4) sunt. « Stella a stella differt in claritate » (*1 Cor.*, 15, 41). Non omnes Doctores sunt Augustini, non omnes Thomae Aquinates. Sunt inter eos aliqui, velut S. Cyrillus Hierosolymitanus et S. Petrus Chrysologus qui, si Canisium nostrum multis in rebus superant, eum tamen non aequant, si varietas librorum scriptorum consideratur, et amplitudo regionum, in quas illi perlati sunt, et multitudo hominum, qui eos manibus triverunt et per eos viam, quae ad caelum ducit, invenerunt. Sancti omnes, imprimis autem sancti Ecclesiae Doctores « in manu Dei sunt » (*Sap.*, 3, 1). Ipse, sicut pro sua sapientia uniuscuiusque diem ortus et annos vitae, ut maxime convenit, disponit, ita etiam, quo tempore honoribus Doctorum ornandus sit, constituit. Nostrae aetatis homines, in mediis errorum tenebris et fidei periculis ver-

santes, accuratius, quam antea factum est, catechismum doceantur et diligentius eum discant oportet. Optime igitur egit beatae memoriae Leo XIII, cum S. Cyrillum Hierosolymitanum, insignium illarum *Catechesium* auctorem, in candelabro Doctorum Ecclesiae collocavit, ut « luceret omnibus qui in domo Dei sunt » (*Matth.*, 5, 15). Modo autem Pius XI, Deo inspirante, Cyrillo, catechistarum orientalium principi, adiunxit Petrum Canisium, catechistarum occidentalium ducem et antesignanum, ut catechistis nostri temporis in gravissimo munere administrando et exemplum se praeberet et praesidium.

Alterum commodum ex hoc SS. Domini Nostri decreto emergens ipsis eius verbis mihi liceat enuntiare: « Cum », ait ipse in homilia, quam dixi, « Sancti huius Doctoris novensilis actio et apostolatus ad gentes bene multas, ut ad Alsatiam et Helvetiam, ut ad Bohemiam et Poloniam, ut ad Austriam et Hungariam et Italiam, pertinuerit, ubi etiam iuventuti instituendae, Seminariis conlegiisque conditis, mirifice prospexit, nonne videtur Deus ipse universis eum gentibus colendum imitandumque, veluti in signum unitatis et pacis, singulari quadam opportunitate, proponere? » Quicumque ergo fidem nostram amamus, quicumque paci studemus, gratis admodum laetisque animis, quae Christi Vicarius de Canisio constituit, excipere debemus; nec dubitare possumus, quin omnium gratissimum se exhibiturus sit ipse S. Petrus Canisius, amplam caelestium gratiarum impetrando copiam Summo Pastori eiusque gregi universo.

Otto Braunsberger S. I.

La Théologie de la Trinité chez saint Clément de Rome

Quid de SS. Trinitate docuerit sanctus Clemens Romanus.

1. In theologia Trinitatis antenicaena, ubi tot documenta dubiam habent auctoritatem, fidemque christianam referunt non paucis erroribus permixtam, genuinam doctrinam testantur cum maximorum doctorum opera, tum communis Ecclesiae fides, tum maxime Romani magisterii documenta, inter quae eminet antiquissimum monumentum, sancti Clementis epistula. — 2. In ea manifeste exponitur antiqua et communis traditio, iis tamen notis distincta, quibus et Romana ecclesia et ipse Clemens agnoscatur. — 3. Deus describitur ut Pater, qui universa sua opera mira quadam bonitate sapientiaque condidit, sed eos praecipua caritate fovet, quos per Christum sibi in haereditatem elegit et a peccatis mundavit et ad regnum suum continua providentia evehit. — 4. Hic autem Filius Dei, cum esset « sceptrum maiestatis Dei », se tamen adeo humiliavit, ut propter nos et passionem et mortem subiret; hic Dominus est noster, et Salvator, et Sacerdos; hunc cum Patre Ecclesia uno cultu colit. — 5. Spiritus Sanctus, similiter atque Filius Dei, mysteria divina revelat, prophetas inspirat, Ecclesiam fovet ac regit, cum apostolos atque episcopos tum singulos Christi fideles lumine suo illustrat virtutibusque ornat. — 6. Tres illas divinae Trinitatis personas, quas vivere Clemens solemni iuramento attestatur, electi omnes et fide confitentur et spe prosequuntur.

1. — La Tradition anténicéenne et le rôle doctrinal de l'Eglise de Rome aux trois premiers siècles.

L'histoire de la théologie de la Trinité avant le concile de Nicée contient bien des pages obscures et a provoqué bien des controverses, tous les théologiens le savent. Ils n'en sont pas d'ailleurs très surpris: les obscurités, les inexactitudes, les erreurs même se comprennent aisément dans les premiers essais d'interprétation rationnelle d'un dogme aussi sublime; à ces difficultés, inhérentes au mystère, s'ajoutent les défauts personnels de plusieurs de ces premiers théologiens. Quelques-uns d'entre eux, esprits inquiets et turbulents, sont tombés dans le schisme: saint Hippolyte a noble-

ment racheté sa défection par son martyre; mais, quand il écrivit ses *Philosophumena*, il était hors de l'Eglise et, sur ce point précis de la théologie trinitaire, il s'opposait violemment à l'enseignement des évêques de Rome, saint Zéphyrin et saint Calliste. Tatien et Novatien sont sortis de l'Eglise bien peu de temps après avoir écrit leur exposé théologique; Tertullien était montaniste quand il composa l'*Adversus Praxean*. Malgré ces défections, on peut reconnaître chez ces divers auteurs nombre de traits bien conservés de l'authentique foi chrétienne; mais du moins on ne peut ériger ces hommes en docteurs de l'Eglise ni même en témoins irréfragables de sa foi. Sur le groupe des Alexandrins d'autres suspicions pèsent, sur Clément, esprit brillant mais confus, en qui l'Eglise s'est toujours refusée à reconnaître un de ses docteurs: Benoît XIV s'en est assez clairement expliqué dans sa lettre au roi de Portugal; sur Origène, chrétien si grand par son dévouement à l'Eglise, par sa confession glorieuse, par son érudition immense, par la hardiesse de ses vues, mais maître aventureux dont la doctrine et l'école ont été frappées par bien des anathèmes; saint Denys enfin, que saint Athanase révère justement comme une des gloires de l'église d'Alexandrie, mais dont le pape saint Denys dut blâmer et corriger la théologie trinitaire.

Ces faits incontestables rassurent le théologien quand, en lisant ces vieux textes, il se heurte à des confusions qu'il doit dissiper ou même à des erreurs qu'il doit reprendre; s'il garde sa vénération à ceux de ces hommes qui furent des saints admirables, s'il lit leurs livres avec un pieux respect, il conserve toute la liberté de son jugement vis-à-vis d'une doctrine où l'Eglise ne reconnaît point le témoignage assuré de sa foi.

Ce témoignage, dont il ne distingue pas là les signes authentiques, il le reconnaît ailleurs, dans d'autres œuvres anténicéennes, par exemple dans les écrits des grands docteurs martyrs d'Antioche et de Lyon, Ignace et Irénée, mieux encore dans la voix de l'Eglise entière, exprimant par sa liturgie, par ses symboles, sa foi commune; il le saisit enfin dans les documents du magistère suprême des Pontifes romains.

Ce dernier point nous semble de grande importance, et peut-être n'a-t-il pas été observé, jusqu'ici, avec toute l'attention qu'il

mérite. Soixante ans avant Nicée, le dogme catholique de la Trinité a été défini avec une rigueur décisive par le pape saint Denys dans sa lettre à son homonyme d'Alexandrie. On a comparé ce document aux lettres dogmatiques de saint Léon et de saint Agathon, et ce rapprochement est juste [1]: toutes ces pièces portent le même caractère: décisions souveraines d'un juge de la foi qui, s'éclairant de la tradition, condamne toutes les spéculations humaines qui s'en écartent, à droite ou à gauche.

Si l'on remonte encore soixante ou quatre-vingts ans plus haut, jusqu'aux années qui séparent l'*Adversus haereses* de saint Irénée de l'*Adversus Praxean* de Tertullien, on se trouve en face d'une crise doctrinale qui éclate non plus à Alexandrie, mais à Rome même, et qui met en question le dogme de la Trinité, tout autant que la divinité du Christ. Le détail de ces controverses nous échappe en grande partie, et nous n'avons pas d'ailleurs à le retracer ici; mais il est important de remarquer le rôle des évêques de Rome, saint Zéphyrin et saint Calliste, faisant front, d'un côté contre Sabellius, de l'autre contre Hippolyte [2]; dans cette fermeté à maintenir la doctrine révélée de la distinction des personnes et de l'unité de l'essence divine, on reconnaît le magistère pontifical, tel qu'il se manifestera de nouveau dans la lettre de saint Denys.

Dans ces mêlées doctrinales, qui furent si périlleuses, l'arme décisive de la victoire fut le symbole baptismal; c'est la règle de foi, à laquelle tout chrétien doit se conformer; c'est le mot de

[1] Ce rapprochement a été fait par un historien peu bienveillant à ces interventions romaines, M. von Harnack, *Dogmengeschichte,* I, pag. 772. J'ai déjà cité ce texte dans la « Revue d'Histoire ecclésiastique », XX, (1924), pag. 32; je demande la permission de renvoyer le lecteur à cet article et aussi à l'excellent commentaire que Hagemann a donné de la lettre de saint Denys, dans son livre *Die Römische Kirche* (Fribourg, 1864), pag. 432-445.

[2] Cfr. A. d'Alès, *La Théologie de saint Hippolyte,* (Paris, 1906), pag. 33: « Calliste combattit d'abord pour l'unité de l'essence divine contre Hippolyte, puis pour la Trinité contre Sabellius... Il ne cessa de combattre, en la personne d'Hippolyte, ce dithéisme qui, après avoir simplement identifié le Père à l'essence divine, faisait éclore le Verbe à ses côtés, comme un dieu secondaire, auquel il n'assignait qu'une personnalité adventice. Il fut amené à combattre également, dans la personne de Sabellius, ce patripassianisme qui, en réduisant la distinction du Père et du Fils à une pure affaire de noms, ruinait l'économie de l'Incarnation et de la Rédemption ».

passe, la *tessera*, qui commande toutes les relations des Eglises, aussi bien que des individus et qui constitue la garantie de leur orthodoxie; cette doctrine de foi, dit encore saint Irénée, c'est « la base de l'édifice et le fondement de notre salut »[1]. Cette foi, c'est la foi des apôtres[2]; mais la formule officielle qui en assure la rectitude, c'est à Rome qu'elle s'est définitivement fixée; et, ainsi que des travaux récents l'ont mis en lumière, c'est probablement pour trancher ce conflit doctrinal de la fin du deuxième siècle, que le pape saint Zéphyrin fondit en une seule formule le symbole trinitaire et le symbole christologique jusque-là distincts et brisa par ce coup tous les assauts de l'adoptianisme[3].

Le rôle doctrinal d'un évêque et, en particulier, celui du pontife romain, n'est pas seulement celui d'un juge des controverses; c'est d'abord celui d'un témoin et d'un maître: il atteste la doctrine révélée, et il l'enseigne. Tel nous apparaît, dès l'âge apostolique, le rôle de saint Clément. A cette date, selon la belle parole d'Hégésippe[4], l'Eglise était comme « une vierge pure et sans souillure »; « l'erreur impie » des hérétiques ne s'y était pas répandue encore. Clément n'a donc aucun adversaire à combattre, aucune hérésie à condamner; mais, à l'occasion de l'exhortation morale qu'il adresse aux fidèles de Corinthe, il leur rappelle la foi chrétienne que tous professent. Cette simple attestation est d'autant

[1] *Démonstration*, 6; TERTULLIEN, *de praescr.*, 20. 36. 37, etc.

[2] « L'Eglise, bien qu'elle soit répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qui s'y trouve; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut; et en un Esprit-Saint... » (IRÉNÉE, *Haeres.*, I, 10, 1).

[3] Nous ne faisons que résumer ici très brièvement la thèse soutenue par le P. Peitz S. J., « Stimmen der Zeit », mars 1918, pag. 564, et par M. Haussleiter, *Trinitarische Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche* (Gütersloh, 1920), pag. 84 sqq.; on peut lire dans le même sens l'ouvrage du P. Nussbaumer, O. M. C., *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho* (Paderborn, 1921). Nous avons exposé plus longuement cette thèse dans les « Recherches de Science religieuse », 1923, pag. 349-353. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 178, n., assignait une date plus reculée à la fusion de ces deux formules, mais il l'attribuait aussi à l'Eglise de Rome.

[4] Ap. EUSEB., *HE*, III, 32, 7.

plus précieuse pour nous que nous la sentons unanimement admise [1]; nous aimons à recueillir ce témoignage, le plus autorisé qui soit, dans sa paisible assurance.

Et c'est pour nous une joie, au seuil de cette histoire, souvent obscure, de la théologie anténicéenne, de lire ces pages lumineuses. Un éminent historien a salué dans cette lettre de saint Clément « l'épiphanie de la primauté romaine » [2]; nous aimons à y voir apparaître aussi la théologie romaine sous les traits qui seront toujours les siens: sobre, dédaignant les spéculations et les engouements d'une science purement humaine, fidèlement attachée au passé, sûre de la vérité qu'elle possède, respectueuse des âmes qu'elle guide et, plus encore, du Dieu qu'elle adore.

2. — La lettre de saint Clément de Rome [3].

La plupart des écrits apostoliques sont anonymes (la *Didachè*) ou pseudonymes (*Barnabé*, la *2ª Clementis*) ou sont l'œuvre d'un inconnu (*Hermas*). Seules les lettres de saint Clément et de saint Ignace se présentent à nous couvertes de la signature d'un nom illustre et fermement datées [4]. Autant que leur origine, leur con-

[1] Cfr. infra, pag. 403.

[2] P. Batiffol, *L'Eglise naissante* (Paris, 1909), pag. 146.

[3] L'étude la plus complète sur Clément est celle de Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part I (1890); on peut aussi consulter avec fruit l'édition de Gebhardt-Harnack (1876); celle de Funk (1901; revue par Bihlmeyer, 1924); celle de Hemmer (1909); la traduction de R. Knopf (1920); celle de G. Krueger (1923). On trouverait une biliographie détaillée dans O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, I, pag. 110-113, ou dans Knopf, *l. l.*, pag. 42.

[4] Le nom de Clément ne se trouve pas dans le texte même de la lettre, mais il nous est attesté par une tradition ancienne et ferme: Hermas, *vision* II, 4, 3; Hégésippe, ap. *H. E.*, IV, 22, 1; Denys de Corinthe, *ib.*, IV, 23; Irénée, *Haer.*, III, 3, 3. Cfr. Lightfoot, quotations and references, *l. l.*, I, 148-200. En dehors de ces citations, la tradition manuscrite constitue dejà un argument considérable: Hemmer, pag. xxiii: « Les manuscrits originaux et les versions latine et syriaque ont mis en suscription à l'épitre le nom de saint Clément: *Epître de Clément aux Corinthiens* Etant données la qualité du manuscrit alexandrin et l'ancienneté des versions, il y a lieu de conclure que dès le IIe siècle, et même dans la première moitié du IIe siècle,

tenu doctrinal les met hors de pair parmi les écrits apostoliques. C'est donc sur elles surtout que nous devrons insister et c'est par elles que nous commencerons notre étude.

La lettre de saint Clément se présente la première à nous: par sa date d'abord (95 ou 96) qui la rend contemporaine des derniers livres des apôtres, par son caractère aussi: nous avons considéré dans des articles antérieurs les manifestations collectives de la foi et de la piété chrétiennes, et particulièrement la liturgie primitive; dans cette étude nous avons déjà rencontré la lettre de saint Clément: la grande prière qu'elle contient (ch. 59-61) est un des documents qui nous font le mieux connaître l'ancienne liturgie; nous ne prétendons pas y reconnaître la transcription littérale de formules officiellement et universellement adoptées; mais nous y entendons la voix d'un évêque qui, à la fin de l'exhortation qu'il vient d'adresser à la communauté de Corinthe, se tourne vers Dieu, comme il a l'habitude de le faire à la fin de ses homélies, et convie les chrétiens ses auditeurs à le prier et à le louer avec lui [1]; et cette prière s'inspire de l'usage liturgique de l'Eglise romaine, libre comme lui et laissant une grande place à l'inspiration de l'évêque [2], mais comme lui aussi

la tradition était fixée à cet égard ». La date est déterminée par la lettre elle-même: Knopf, pag. 43, après avoir relevé d'autres indices qui rapportent la composition de la lettre vers la fin de la seconde génération chrétienne, ajoute: « une indication plus précise est fournie I, 1. Les craintes et les angoisses qui sont mentionnées là se rapportent à une persécution de la communauté romaine. Cette persécution doit être postérieure à la persécution de Néron, qui est visée V,1-VI,2. D'après ce que nous connaissons de l'ancienne histoire du christianisme, cette persécution ne peut être que la persécution de Domitien. Domitien a, vers la fin de son règne, persécuté l'église de Rome. La lettre doit avoir été écrite pendant une pause de la persécution ou aussitôt après sa fin, dans les derniers temps de Domitien ou au début du règne de Nerva, en 95 ou 96 ». Ces conclusions sont communément admises.

[1] Cfr. « Recherches de science religieuse », 1924, pag. 19 et pag. 20 sqq.; et la note de Knopf, pag. 137-138.

[2] Rappelons-nous ce que saint Justin écrira encore 60 ans plus tard, dans sa description de la liturgie eucharistique (*Apol.*, I, 67, 5): « Celui qui préside fait monter vers Dieu ses prières et ses actions de grâce, autant qu'il en a la force ».

toute pénétrée des souvenirs bibliques et des formules déjà traditionnelles.

Cette grande prière n'est pas isolée dans la lettre de Clément: on y remarque, surtout ch. 20 et 33, d'autres morceaux qui ont un caractère liturgique nettement marqué [1]; et on en retrouvera l'écho très reconnaissable dans des formules de prière des *Constitutions apostoliques* [2]. Nous insisterons plus bas sur ces rapprochements, qui nous permettront de mieux saisir la portée de certaines expressions théologiques employées par Clément dans ces chapitres; mais, dès maintenant, nous devons les relever pour mieux comprendre le caractère de cette lettre: si elle est toute pénétrée de réminiscences liturgiques, c'est qu'en effet elle a été écrite en vue de la lecture publique; c'est une homélie; Clément n'ira pas la prononcer à Corinthe, mais il sait que là-bas on la lira en son nom, dans l'assemblée des frères [3], et il s'adresse à ces chrétiens absents comme il s'adresserait à ses chrétiens de Rome, les exhortant, les reprenant, mais en même temps les entraînant à louer Dieu avec lui et à le prier. Cette destination de la lettre en détermine le caractère; on a justement fait ressortir la fidélité de Clément à l'héritage traditionnel dont il a reçu le dépôt et qu'il transmet [4]; cette fidélité apparaîtra toujours dans les documents romains; mais jamais elle ne sera plus marquée que dans les textes liturgiques. Ce double trait de son origine donne pour nous une

[1] Cfr. Drews, *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen.* I. *Die clementinische Liturgie in Rom,* 1906, et le commentaire de Knopf, pag. 76, 99, 101, 102-103, 137. Th. Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I Clemensbriefe* 1909 (TU, XXXIV, 2 *b*).

[2] On compare le ch. XX avec *Const. Apost.* VIII, 12, particulièrement n. 9; le ch. 33, 2-6 avec *C. A.*, VIII, 12, 6 sqq. Knopf, pag. 76, après F. Skutsch et P. Wendland, a rapproché aussi de ces chapitres les formules de prière qu'on lit chez Firmicus Maternus, *Mathesis* V, praefatio 3-5, et VII, praefatio 2.

[3] Nous savons par le témoignage de Denys de Corinthe (*HE,* IV, 23) que son attente n'a pas été trompée et que, à l'époque du Pape Soter, la lettre de Clément était encore lue à Corinthe à l'office du dimanche.

[4] Knopf, pag. 106: « Das ist bezeichnend für Clemens, er lebt sehr stark in der Ueberlieferung und namentlich in der Theologie ist er der Erbe der Vergangenheit ».

valeur exceptionnelle au témoignage doctrinal que nous apporte ce document romain, cette pièce liturgique.

En insistant sur ce caractère traditionnel de la pensée et de la langue, nous ne voulons pas nier l'empreinte très personnelle que Clément a donnée à sa lettre. On sent l'émotion et la fierté de ses souvenirs quand il parle des bienheureux apôtres, de Pierre, de Paul, des martyrs de la persécution de Néron (5-6): ces gloires romaines sont pour lui des gloires de famille dont il sent tout le prix; et, d'autre part, sa symptahie s'étend jusqu'à l'héroïsme des païens, Codrus, Lycurgue, Décius et les autres (54); on remarque aussi son admiration pour le monde, œuvre de Dieu (20-22): le christianisme qui s'exprime là n'est point celui dont les païens se feront un épouvantail, celui d'une *gens lucifuga;* c'est au contraire la sympathie la plus large, la plus vraiment et noblement humaine. Ce qui est plus personnel encore et plus touchant, c'est l'accent bienveillant, paisible, vraiment paternel de cette exhortation; les éloges par lesquels s'ouvre la lettre ne sont pas seulement une *captatio benevolentiae;* c'est avant tout l'expression sincère de l'estime et de l'affection de l'évêque de Rome pour l'église de Corinthe. Dans tout ce document on ne remarque qu'un trait sévère: c'est le conseil donné aux auteurs de la sédition de quitter Corinthe; mais cela même est présenté non comme une condamnation qu'on leur inflige, mais comme un acte de charité qu'on les exhorte à accomplir: « Est-il parmi vous quelqu'un de généreux, de compatissant, et rempli de charité? Que celui-là dise: Si je suis cause de la sédition..., je quitte le pays, je m'en vais où l'on voudra... seulement que le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres constitués! Celui qui agira ainsi, s'acquerra une grande gloire dans le Christ, et tout lieu lui fera bon accueil » (54).

Nous ne pouvons insister davantage sur les exhortations contenues dans cette lettre; il fallait du moins les rappeler et en marquer le caractère. L'enseignement théologique, en effet, n'est pas l'objet propre de la lettre; ce que Clément a surtout en vue, c'est le rétablissement de l'ordre troublé par les séditieux de l'église de Corinthe; mais sa prédication morale s'appuie sur une doctrine très ferme et qu'il est aisé d'en dégager.

Cette doctrine est décrite par Lightfoot comme n'ayant rien de systématique, mais comme étant simplement la doctrine chrétienne dans toute sa compréhension, et il voit là un trait proprement romain [1]. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette appréciation: on accordera volontiers à Lightfoot que l'Eglise romaine, ayant le privilège d'avoir été fondée par les deux grands apôtres, saint Pierre et saint Paul, l'apôtre de la circoncision et l'apôtre de la gentilité, a reçu d'eux et a conservé la tradition d'un christianisme total, qui n'est pas restreint par la tendance d'une école particulière; et il est très vrai que la lettre de Clément, qui est le plus ancien document romain post-apostolique, porte à un haut degré ce caractère de compréhension totale.

Cette largeur cependant n'implique pas l'effacement de tout caractère individuel: ce sont sans doute les caractères moraux qui sont les plus apparents, et nous les avons relevés; mais les caractères doctrinaux sont, eux aussi, très notables. Eusèbe (*HE*, III, 37-38) et saint Jérôme (*de viris illustribus*, 15) remarquent déjà la grande similitude de pensée et d'expression qui rapproche Clément de l'épître aux Hébreux; la lecture du livre de la *Sagesse* suggèrerait des remarques analogues. Ce n'est pas non plus sans motif que Hoennicke a relevé dans la formation et les habitudes d'esprit de Clément l'influence du judaïsme [2]; M. Bardy et d'autres historiens ont remarqué aussi dans un bon nombre de

[1] « There is no dogmatic system in Clement. This, which might be regarded from one point of view as a defect in our epistle, really constitutes its highest value. Irenaeus (III, 3, 3) singles out Clement's letter as transmitting in its fulness the Christianity taught by the Apostles, more especially by S. Peter and S. Paul. It exhibits the belief of his Church as to the true interpretation of the Apostolic records... The character of all the heretical systems war their one-sidedness... It was the special privilege of the early Roman Church that it had felt the personal influence of both the leading Apostles S. Paul and S. Peter — who approached Christianity from opposite sides — the Apostle of the Gentiles and the Apostle of the Circumcision. Comprehensiveness therefore was its heritage, and for some three centuries or more it preserved this heritage comparatively intact. Comprehensiveness was especially impersonated in Clement, its earliest and chief representative » (I, 396-397).

[2] *Das Judenchristentum*, pag. 291 sqq.

pensées et surtout d'expressions une empreinte stoïcienne [1]. Toutes ces remarques sont fondées, et toutes concourent à donner à la doctrine de Clément ce caractère compréhensif. Il est avant tout chrétien, mais son christianisme plonge ses racines dans la tradition juive et s'en nourrit; et, dans le paganisme qui l'entoure et d'où la plupart de ses chrétiens sont sortis, il sait discerner les éléments de vérité que saint Paul déjà avait reconnus et mis en valeur.

3. — Le Père céleste.

Nous avons remarqué l'orientation habituelle de la prière liturgique dans l'ancienne Eglise chrétienne: c'est au Père céleste que le sacrifice est offert, c'est vers lui aussi que montent les prières, les louanges et les actions de grâces. Ces remarques s'appliquent particulièrement à la grande prière de saint Clément [2]; elles valent aussi pour tout l'ensemble de la lettre. C'est vers le Père que la pensée de Clément s'élève le plus souvent, et elle se tourne vers lui d'ordinaire comme vers le Créateur et le Maître de l'univers.

Quand il veut proposer aux Corinthiens un modèle de bonté et de paix, c'est vers Dieu qu'il tourne leurs regards:

> Fixons les yeux sur le Père et le Créateur de l'univers, et attachons-nous aux dons de paix qu'il nous a faits, dons magnifiques et incomparables, et à ses bienfaits. Voyons-le par la pensée; contemplons des yeux de notre âme sa longanimité; réfléchissons comment il est clément envers toute sa création. Les cieux, mis en branle par son commandement, lui obéissent en paix... (19,2-20,1).

La description de cet ordre du monde se poursuit à travers tout le chapitre 20 et se termine par une exhortation et une prière:

> Tous ces êtres, le souverain Démiurge, le Maître de toutes choses les a fixés par sa volonté dans la paix et la concorde; car il est

[1] Bardy, *Expressions stoïciennes dans la Ia Clementis.* « Recherches de Science rel. », XIII (1922), pag. 73-85. Dans son commentaire, Knopf indique aussi de nombreux rapprochements entre le texte de Clément et les livres stoïciens, surtout dans les chapitres 19, 20, 28, 33.

[2] Ch. 59-61. Cfr. « Recherches », 1924, pag. 21.

bienfaisant pour tous les êtres, mais, au delà de toute mesure, pour nous, qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen. (20, 11-12).

Ainsi l'ordre du monde, où Clément voyait d'abord un grand exemple pour les hommes, lui apparaît ensuite comme un grand bienfait de Dieu; il ne se lasse pas d'admirer ce gouvernement divin, si ordonné, si paisible, si débonnaire. Dans la description qu'il en fait, bien des traits sont empruntés à la philosophie courante de son époque, particulièrement à celle des stoïciens [1]. C'était en effet un lieu commun de la philosophie hellénique; on n'est pas surpris de le voir repris par Clément, comme il l'avait été par l'auteur du livre de la *Sagesse* [2] et par saint Paul [3]. Mais il faut remarquer le caractère religieux de cette page: ce n'est pas une contemplation stérile; toute cette admiration pour le monde se tourne en louange de Dieu; c'est ainsi que souvent la liturgie eucharistique célébrera les bienfaits de la création avant de rappeler la Providence particulière de Dieu sur son peuple [4]; ici de même toute cette contemplation de la Providence conduit le chrétien à reconnaître et à admirer la bienfaisance incomparable de Dieu pour son Eglise; et le morceau s'achève par une doxologie en l'honneur du Christ.

On retrouve le même mouvement de pensée dans d'autres passages de Clément, particulièrement dans les chapitres 27-29 et 33-34: de la contemplation de l'univers et de la puissance divine

[1] Cfr. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la 1ª Clementis* (« Rech. Sc. Rel. », XIII (1922), pag. 73-85. Cet article est consacré tout entier à l'étude du ch. 20, où les réminiscences stoïciennes sont, en effet, particulièrement nombreuses et manifestes. L'auteur conclut très justement (pag. 85): « Clément pourtant... n'est pas stoïcien. Il est un chrétien authentique, tout nourri des Ecritures de l'A. T.... Les mots sont pareils à ceux de Cicéron ou de Sénèque; les pensées sont d'un disciple du Christ. Rien ne saurait davantage retenir la curiosité que ce contraste entre l'expression ancienne et l'idée neuve qui la dépasse, en attendant qu'elle puisse se créer un vêtement approprié à sa jeunesse ».

[2] *Sap.*, VII, 17-21; 24-30; VIII, 1; IX, 1 sqq.

[3] *Act.*, XIV, 15-17; *Rom.*, I, 20.

[4] *Constitut. Apost.*, VIII, 12, 6-15.

qui s'y manifeste, l'écrivain en vient à la considération du peuple choisi, puis du Messie :

Ranimons donc notre foi en lui, et considérons que toutes choses sont sous sa main. Par une parole de sa majesté il a établi l'univers, et par une parole il peut le détruire[1]... Tout est présent devant lui, et rien n'échappe à son conseil... Puis donc qu'il voit tout et entend tout, craignons-le... Car en quel lieu n'importe qui d'entre nous peut-il échapper à sa main puissante? et quel monde recevra un déserteur de Dieu? Car l'Écriture dit : Où fuir, où me dérober à ta vue?... Où donc pourra-t-on se retirer, où pourra t-on fuir celui qui embrasse toutes choses?[2]. Approchons-nous donc de lui avec une âme sainte, levant vers lui des mains pures et sans souillure, aimant notre Père indulgent et miséricordieux, qui a fait de nous sa part de choix. Car il est écrit : Quand le Très Haut divisa les peuples, quand il dispersa les enfants d'Adam, il établit les frontières des nations d'après le nombre des anges de Dieu ; son peuple Jacob devint la portion du Seigneur, Israel son lot héréditaire. Et dans un autre endroit il est dit : Voici, le Seigneur se réserve une nation parmi les nations, comme

[1] On retrouve dans ce texte la doctrine de l'Ancien Testament où était contenue en germe la théologie du Verbe (cfr. nos *Origines du dogme de la Trinité*, pag. 119-120); mais ce germe n'est pas développé ici comme il l'est chez saint Jean. Clément, nous le remarquerons, professe explicitement la croyance à la préexistence du Fils de Dieu, ansi que l'a fait saint Paul ; mais chez lui, comme chez saint Paul, on ne voit pas que le terme de Verbe ou de Logos soit appliqué au Fils de Dieu comme son nom personnel. Cfr. LIGHTFOOT, I, p. 398, n. 1.

[2] On peut remarquer dans ce passage comment les croyances juives et les conceptions stoïciennes se compénètrent et se fondent : l'omniprésence de Dieu est énoncée comme elle l'est dans le psaume 138, que Clément cite d'ailleurs assez librement ; mais le commentaire qui précède la citation et celui qui la suit rappellent bien des conceptions ou des expressions stoïciennes : de là vient cette conception du monde hors duquel on ne peut s'enfuir (cfr. *Origines*, pag. 31), de là aussi certaines expressions caractéristiques : la comparaison militaire des déserteurs, τῶν αὐτομολούντων ; c'est ainsi qu'Epictète compare l'homme au soldat qui doit obéissance à Dieu, son stratège, et qui n'a pas le droit d'abandonner son poste : I, 29, 28. Cfr. BONHÖFFER, *Die Ethik des St. Epictet*, 52, n. 41 ; de même l'épithète donnée à Dieu : τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος (28, 4). Cfr. la définition du dieu des stoïciens citée d'après Aétius (*Origines*, pag. 30, n. 1); Knopf rappelle encore Origène, *c. Cels.*, VI, 71 : τῶν Στωικῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι... πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. Marc Aur., VIII, 54, 1 ; X, 1, 3.

un homme se réserve les prémices de son aire; et de cette nation sortira le saint des saints. Nous donc qui formons une portion sainte, accomplissons toutes les œuvres de la sainteté... (27,3-30,1).

Au chapitre 33 on trouve une description de l'œuvre créatrice qu'on peut rapprocher de celle que nous avons lue au chapitre 20:

Le Démiurge et le Maitre de l'univers se complait dans ses œuvres. Par sa puissance souveraine il a affermi les cieux, et dans sa sagesse incompréhensible il les a ornés; il a séparé la terre de l'eau qui l'entoure, et l'a assise sur le fondement très sûr de sa propre volonté; les animaux qui la parcourent, il les a par son ordre appelés à l'existence; la mer et tous les animaux qu'elle contient, il les a par sa puissance disposés à l'avance et renfermés dans leurs limites. Pour couronner tout cela, l'homme, dont l'intelligence fait l'excellence et la grandeur, il l'a formé de ses mains sacrées et pures comme une empreinte de son image. Car Dieu parle ainsi: Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; et Dieu a fait l'homme, il les a faits mâle et femelle. Quand donc Dieu eut achevé tous ces êtres, il les loua et les bénit et dit: Croissez et multipliez-vous. Remarquons que tous les justes se sont parés de bonnes œuvres, et que le Seigneur lui-même s'est paré de bonnes œuvres et s'en est réjoui. Ayant donc un tel modèle, appliquons-nous sans hésiter à sa volonté, et pratiquons de toutes nos forces l'œuvre de la justice.

Le tableau qui remplit le chapitre 20 est celui de l'ordre actuel du monde, tel que nous le contemplons et que nous l'admirons; ici c'est le récit de la création, telle que les livres saints et surtout la Genèse nous la font connaître; les réminiscences stoïciennes sont, encore ici, très apparentes [1]; moins toutefois que

[1] On remarque particulièrement l'expression διοίκησις: ce terme et ses dérivés sont classiques dans la philosophie grecque, d'abord chez les Ioniens, puis chez les stoïciens: Bardy, *l. l.*, pag. 76 et n. 2; Knopf, pag. 77 et 99. On connaît l'emploi de ce terme chez Héraclite (*Origines*, pag. 42, n. 3); on le retrouve chez Zénon (*Fr. stoic.*, I, 98), chez Cléanthe (I, 499), chez Chrysippe (II, 528), chez Cornutus (éd. Lang, p. 3, 3; 7, 12), chez Epictète (v. Bonhöffer, II, p. 253), chez Marc Aurèle (éd. Stich, 2, 4; 4, 46; 6, 1. 5. 10. 42, etc. v. l'index). — On ferait une remarque analogue au suiet de διακοσμῶ (Clem., 33, 3); ce terme lui aussi et ses dérivés appartiennent au vocabulaire technique des stoïciens: *Fragm. stoic.*, I, 98; 102; 103; 107, etc. On trouve aussi διακόσμησις dans le texte d'Héraclite rappelé ci-dessus.

les souvenirs bibliques qui remplissent tout ce chapitre. Ces souvenirs seront toujours chers à la piété chrétienne; elle aimera à y vénérer l'œuvre de Dieu; mais, de plus, elle apercevra, à travers la lettre des livres mosaïques, une ébauche de la doctrine chrétienne de la Trinité: le texte que Clément rappelle ici: « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » sera un des arguments classiques des apologistes chrétiens qui chercheront à éclairer, par l'Ancien Testament, la foi en la Trinité [1]; ce que voient ces apologistes, Clément ne semble pas le distinguer: le texte lui manifeste la création de l'homme par Dieu, mais non la distinction des personnes divines; il ne la marque pas davantage dans cette mention des mains de Dieu, où saint Irénée verra bientôt le Fils et le Saint-Esprit, ni dans cette empreinte de l'image de Dieu: l'épître aux Hébreux, que Clément suit si souvent, voit dans le Christ « l'empreinte de la substance de Dieu » (I, 3); dans la lettre aux Corinthiens, le Christ était déjà appelé « l'image de Dieu » (*II Cor.*, IV, 5) [2]; Clément reprend ces expressions, mais les applique à l'homme, œuvre de Dieu. ἄνθρωπον... ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα.

Tout ce développement est parallèle à plusieurs textes liturgiques qu'on retrouvera dans les *Constitutions apostoliques:* à la prière d'action de grâces qui suit l'administration du baptême, au livre VII [3],

[1] Cfr. *Origines*, note B, pag. 505.

[2] Cfr. *ibid.*, pag. 364 et 414.

[3] *C. A.*, VII, 34, 1 sqq.: « Tu es béni, Seigneur, Roi des siècles, qui par le Christ as fait l'univers et qui, par lui, à l'origine, as ordonné ce qui était informe, qui as séparé les eaux des eaux par le firmament et y as répandu l'esprit de vie, qui as établi la terre et étendu le ciel et disposé la place de chacune des créatures. Car c'est selon ton plan, ô Maître, que le monde a été orné... Et la mer, comment en parler? elle arrive furieuse de l'océan, et elle se retire devant une barrière de sable, arrêtée par ton ordre: car tu as dit que ses flots se briseraient là, et tu en as fait le lieu de passage des animaux grands et petits et des vaisseaux. Et puis la terre s'est couverte d'herbe... Puis les différentes espèces d'animaux ont été formées, terrestres, maritimes aériens, amphibies... Et tu as créé l'animal raisonnable qui était la fin de la création, le citoyen du monde, en donnant l'ordre à ta Sagesse: Faisons l'homme à notre image et ressemblance; tu as fait de lui le monde du monde, formant son corps des quatre éléments, créant son âme du néant ... ». On reconnaît dans ce passage le même mouvement de pensée

à l'anaphore qu'on lit au livre VIII [1]; ce rapprochement est d'autant plus notable qu'on trouve chez Clément, quelques lignes plus bas, la trace du *Sanctus*, qui, dans la liturgie eucharistique, suivra la préface :

Que notre gloire et notre assurance soient en lui ; soyons soumis à sa volonté ; considérons comme toute la multitude de ses anges se tient près de lui et exécute sa volonté. Car l'Ecriture dit : Dix mille myriades se tenaient devant lui, et des milliers de milliers le servaient ; et ils criaient : Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth, toute la création est remplie de sa gloire. Et nous aussi, réunis par la communauté de sentiment en un seul corps dans la concorde, crions vers lui avec instance [2] comme d'une seule bouche afin d'avoir part à ses grandes et glorieuses promesses (34, 5-7).

Ces textes sont étroitement apparentés à la grande prière que nous avons rappelée un peu plus haut ; ils ont le même caractère, ils expriment la même foi. Ils nous font connaître la religion chrétienne, telle qu'elle s'exprime alors dans la liturgie de l'Eglise romaine, dans les homélies et les enseignements de son évêque.

que chez Clément et, dans plus d'une expression de détail, des similitudes significatives : Κύριε βασιλεῦ τῶν αἰώνων (cfr. *infra*, pag. 392), Δέσποτα (*infra*, pag. 385) ; ici, comme chez Clément, on remarque des expressions stoïciennes : l'homme κοσμοπολίτης, κόσμου κόσμος... Mais on y trouve aussi ce qu'on ne voit pas chez Clément : le rôle du Christ ou de la Sagesse dans la création.

[1] *C. A.*, VIII, 12, 9 sqq. : « Car c'est toi qui as établi le ciel comme une voûte et l'as étendu comme une peau... qui as séparé de la terre la grande mer,... qui as rempli la mer d'animaux grands et petits et la terre de bêtes apprivoisées et sauvages... Et non seulement tu as fait le monde, mais tu y as créé l'homme, le citoyen du monde, tu en as fait le monde du monde ; car tu as dit à ta Sagesse : Faisons l'homme à notre image et ressemblance... ». Ce texte appelle à peu près les mêmes remarques que le précédent : cependant les noms divins ne sont pas les mêmes : on n'y retrouve plus le Roi des siècles, ni le Maître, mais toute une série d'expressions théologiques qui glorifient soit le Père céleste, soit le Verbe (6-8).

[2] On remarquera ici l'expression ἐκτενῶς qui sera toujours chère à la langue liturgique : cfr. la note de Knopf et Brightman, *Eastern Liturgies*, index, s. v. ἐκτενή.

A tous ses fidèles, venus quelques-uns du judaïsme, la plupart de la gentilité, l'Eglise rappelle d'abord la leçon que leur donnent le spectacle du monde et l'enseignement de l'Ecriture: Tout ce monde admirable qui les porte et qui les nourrit, est l'œuvre de Dieu; l'homme est le chef d'œuvre de ses mains; dans l'humanité, un peuple lui appartient spécialement, comme son héritage; de ce peuple, d'Israël, devait sortir le saint des saints; aujourd'hui le véritable Israël, c'est l'Eglise chrétienne, objet de toutes les prédilections du Père céleste, grâce à la médiation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ces grandes lignes de l'enseignement de Clément commandent toute sa théologie et lui donnent son caractère distinctif. On le remarque déjà dans les noms qu'il donne à Dieu: il aime à l'appeler Démiurge (δημιουργός); ce mot et ses dérivés (δημιουργῶ, δημιουργία) ne se rencontrent, dans la littérature apostolique, que chez Clément, et dans la lettre à Diognète [1]. Dans tout le Nouveau Testament, on ne les trouve qu'une fois, dans l'épître aux Hébreux [2], étroitement apparentée, nous le savons, à la lettre de Clément: on ne les rencontre jamais dans la version des LXX. On le trouve une fois au second livre des Machabées, IV, 1; on le rencontre assez souvent chez Philon [3], et de même chez les auteurs qui se rattachent en quelque façon à la tradition philonienne, plus souvent encore chez les Apologistes [4]. Une remarque analogue est suggérée par l'emploi du mot Créateur (κτίστης): de tous les Pères apostoliques, Clément est le seul à l'employer [5]; on ne le rencontre qu'une fois dans le Nouveau Testament [6], mais assez sou-

[1] Δημιουργός: Clem., 20, 11; 26, 1; 33, 2; 35, 3; 59, 2. Diogn., 8, 7.
δημιουργῶ: Clem., 20, 10; 38, 3. Diogn., 9, 1.
δημιουργία: Clem., 20, 6. Diogn., 9, 5.

[2] *Hebr.*, XI, 10: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν... πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.

[3] Cfr. *Origines du Dogme de la Trinité*, pag. 178, n. 1.

[4] Aristide, 15, 3; Justin, *Apol.*, I, 8, 2; 13, 1; 20, 5; 26, 5; 58, 1; 63, 11; II, 10, 6; Tatien, 5, 3; 7, 1; 17, 3; Athénagore, *Legat.*, 6, 3 (bis); 10, 4; 13, 1. 2; 15, 2 (bis); 15, 3; 16, 3; 22, 8.

[5] Clem., 19, 2; 59, 3; 62, 2.

[6] *I Petr.*, IV, 19.

vent dans la littérature du judaïsme hellénistique [1], chez Philon [2] et chez les apologistes [3].

Le mot δεσπότης est un de ceux dont Clément se sert le plus souvent pour désigner Dieu le Père. C'est là une des particularités les plus apparentes de sa langue théologique; on en comprend mieux la signification si l'on remarque que, dans le Nouveau Testament tout entier, δεσπότης ne se rencontre comme titre divin appliqué à Dieu le Père que trois fois: dans le cantique de Siméon (*Luc.*, 2, 29), dans une des prières de l'Eglise de Jérusalem rapportées au début des Actes (4, 24), dans l'invocation des martyrs qui pressent Dieu de venger leur mort (*Apocal.*, 6, 10). Ces trois formules de prière sont écrites dans une langue tout imprégnée de judaïsme; en dehors de là et des deux exemples isolés où ce titre est appliqué au Christ (*II Pet.*, 2, 1 et *Jude*, 4), on ne le trouve nulle part dans le Nouveau Testament; tous les écrivains sacrés préfèrent au mot δεσπότης le mot κύριος. L'usage de Clément est tout différent: δεσπότης se rencontre une vingtaine de fois appliqué à Dieu le Père, tandis que κύριος désigne le plus souvent Jésus-Christ. De cet usage on a conclu que Clément se représente le domaine de Dieu comme un pouvoir despotique [4] c'est une conclusion injustifiée. Dans la langue religieuse de l'époque δεσπότης peut avoir un accent aussi intime, aussi confiant que κύριος. Il suffit de rappeler les Discours sacrés d'Ælius Aristide: ce rhéteur, grand dévot d'Asklépios, dont il se croit le client privilégié, lui dit toujours, en l'invoquant: δέσποτα Ἀσκληπιέ [5]. On n'expliquera donc pas l'usage de Clément par une tendance

[1] *II Macch.*, I, 24; VII, 23; XIII, 24; *Sir.*, XXIV, 8; *IV Macch.*, XI, 5. Cfr. Hoennicke, *Judenchristentum*, pag. 291.

[2] Cfr. *Origines du Dogme de la Trinité*, pag. 178, n. 1.

[3] Aristide, 15, 3; Justin, *Apol.*, II, 6, 2.

[4] Hoennicke, pag. 292: « Ungefähr zwanzigmal lässt sich in dem Clemensbrief die Bezeichnung Gottes als δεσπότης nachweisen. Und weil Gott für Clemens der schlechthin Absolute, der Herr über Leben und Tod ist, dadurch ist es auch veranlasst, dass in dem ganzen Brief keine Stelle sich findet, in welcher die Gläubigen als τέκνα oder als υἱοὶ θεοῦ charakterisiert werden... ».

[5] On peut voir, par exemple, le Discours 4 (Dindorf, I, pag. 517-518): où l'effusion religieuse est particulièrement confiante et ardente.

religieuse plus sévère, mais simplement par l'influence de la langue théologique du judaïsme et de l'hellénisme [1].

La paternité de Dieu est fréquemment rappelée par Clément; mais ce qu'il exprime par là le plus souvent, c'est la relation du Créateur à son œuvre. Philon aimait à appeler Dieu « Père du monde », « Père de l'univers », « Créateur et Père de l'univers » ... Clément dit de même: « Fixons nos regards sur le Père et le Créateur de l'univers » [2]; « le Démiurge et le Père des siècles, le Très saint » [3]; « le Père, Dieu et Créateur » [4]. Dans le second de ces textes, on remarquera cette expression « Démiurge et Père des siècles », qui rappelle une formule chère au judaïsme [5] et qu'on rencontre aussi d'ailleurs une fois dans le Nouveau Testament [6]. Clément l'emploie volontiers: il dit de même « Dieu des siècles » (55, 6); « Roi des siècles » (61, 2) [7].

Dans tout cela, ce qui apparaît surtout, c'est le Créateur et Maître de l'univers: Clément aime à exalter sa toute-puissance [8]; il aime aussi à rappeler sa science qui voit tout. Ces attributs

[1] Bousset, *Kyrios Christos*, 94, a remarqué que le terme théologique κυριος s'est peu répandu dans le monde grec; il reste presque entièrement confiné dans le monde oriental; au contraire, les noms divins δεσπότης, δεσπότις, δέσποινα se rencontrent fréquemment dans la littérature grecque. Sur l'emploi de δεσπότης dans la littérature judaïque et chez Clément, cfr. *ib.*, pag. 220.

[2] ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου (19, 2).

[3] ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος (35, 3).

[4] τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην (62, 2).

[5] Par exemple *Tob.*, XIII, 10 (*Origines du dogme de la Trinité*, p. 95, n. 2).

[6] *I Tim.*, 1, 17.

[7] Knopf note sur 35, 3: « Die Aeonen sind hier wie auch oft anderwärts, in der Kirche und bei den Gnostikern, grosse Engelwesen ». Cette interprétation personnelle ne me semble pas vraisembable; elle s'appliquera à d'autres textes, plus ou moins apparentés à celui-ci, par exemple *C. A.*, VIII, 12, 8: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ... ποιήσας τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφιμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους... Mais, chez Clément, dans les trois passages où l'on rencontre cette expression, rien ne suggère cette interprétation: les « éons » sont ici non pas les anges, mais les siècles ou les mondes.

[8] 27, 5; 28, 2. Le titre de Tout-Puissant est très fréquemment donné à Dieu par Clément: titre; 2, 3; 8, 5; 32, 4; 60, 4; 62, 2. Dans tout l'ensemble des Pères apostoliques, on n'en remarque que 6 autres exemples: *Did.*, 10, 3; Ign., *Phil.*, titre; *Mart.*, 14, 1; 19, 2; Herm., *vis.*, 3, 3, 5; *sim.*, 5, 7, 4.

sont autant de motifs d'adoration et de confiance : même dans la mort, il faut compter sur lui : Dieu qui ressuscite les semences (24, 5) et le phénix (26, 1), à plus forte raison ressuscitera ses serviteurs. D'ailleurs la notion même de Dieu créateur et provident est intimement liée par lui à l'idée de la miséricorde et de la bonté paternelle de Dieu : Dieu est débonnaire pour sa création (19, 3; cfr. 20, 11); le Père compatissant et bienfaisant a des entrailles miséricordieuses pour ceux qui le craignent (23, 1); le Démiurge et Maître de l'univers se réjouit dans ses œuvres (33, 2; cfr. 60, 1).

Cette conception de la paternité de Dieu notre Créateur est celle sur laquelle s'appuyait Notre-Seigneur dans le discours sur la montagne; c'est de là qu'il faisait monter les chrétiens à la croyance plus haute au Dieu qui nous a adoptés, et a fait de nous ses enfants, les frères de son Fils unique. Cet ordre surnaturel et cette vocation sont moins constamment présents à la pensée de Clément qu'à celle de saint Paul; ils ne sont pas cependant méconnus ni oubliés par lui : le Démiurge et le Maître est bon, mais surtout pour ceux qui recourent à lui par Jésus-Christ (20, 11); aimons ce Père indulgent et miséricordieux qui a fait de nous sa part (29, 1); nous sommes appelés par la volonté de Dieu dans le Christ Jésus (32, 4); faisant écho à l'hymne de saint Paul, Clément exalte la charité, celle de Dieu pour l'homme qu'il élève, celle de l'homme pour Dieu à qui il s'unit, et la relation qu'il décrit ainsi est bien la relation surnaturelle que le sang du Christ a créée :

Que celui qui a la charité du Christ accomplisse les commandements du Christ. Qui peut décrire le lien de la charité divine ? Qui est capable d'exprimer sa beauté sublime ? la hauteur où la charité nous élève est ineffable. La charité nous unit étroitement à Dieu ; la charité couvre la multitude des péchés, la charité souffre tout, supporte tout ; rien de bas dans la charité, rien de superbe ; la charité ne fait pas de schisme, la charité ne crée pas de sédition, la charité opère tout dans la concorde ; dans la charité se consomme la perfection de tous les élus de Dieu ; sans la charité rien n'est agréable à Dieu. Par la charité le Maitre nous a élevés à lui ; à cause de la charité qu'il a eue pour nous, Jésus-Christ notre Seigneur, selon la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous et sa chair pour notre chair et son âme pour nos âmes (ch. 49).

Puis, au chapitre suivant, il rappelle le bonheur promis à la charité : « Toutes les générations, depuis Adam jusqu'à ce jour, ont passé ; mais ceux qui, par la grâce de Dieu, ont été consommés dans la charité, habitent le séjour des saints et seront manifestés quand apparaîtra le règne du Christ » : et, après avoir cité dans ce sens quelques prophéties de l'Ancien Testament, il conclut : « Cette béatitude appartient à tous ceux qui ont été élus de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! ».

Création et rédemption, ce sont deux ordres de réalités et de pensées que Clément ne sépare pas ; il les contemple dans la Providence de Dieu ; il les unit dans son action de grâces ; cette union est particulièrement étroite dans les formules de prière, par exemple au début de la grande prière (59, 2) : « Que le Démiurge de l'univers conserve intact le nombre compté de ses élus, par son Enfant bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière... » ou encore dans les vœux qui terminent la lettre (64) : « Que Dieu qui voit tout, qui est le Maître des esprits et le Seigneur de toute chair, qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour être son peuple privilégié... ».

C'est dans cette œuvre de la rédemption que le Fils de Dieu lui apparaît : il est, comme nous venons de le relire, l'Élu par excellence[1] ; c'est en lui et par lui que Dieu nous a tous choisis ; il est notre grand-prêtre, notre modèle et, par son sang, notre Sauveur ; antérieurement à cette action rédemptrice, il nous est révélé dans sa préexistence. Ce sont tous ces traits qu'il nous faut considérer d'un peu plus près pour que, dans la théologie de Clément, nous découvrions, à côté de Dieu le Père, « le Seigneur Jésus-Christ, le sceptre de la majesté de Dieu ».

4. — Le Fils de Dieu.

Les textes qui viennent de passer sous nos yeux nous font déjà entrevoir la théologie du Fils de Dieu, telle qu'elle est ex-

[1] Ce titre d'Élu est un titre messianique qui se rencontre fréquemment dans les Paraboles d'Hénoch et deux fois chez saint Luc (9, 35 ; 23, 35). Cfr. *Origines du Dogme de la Trinité*, 313, n. 1.

primée dans la lettre de Clément. Un caractère très important s'en dégage: ainsi que nous venons de le constater, c'est dans l'œuvre de la rédemption que Clément aperçoit le Seigneur et nous le fait connaître; au contraire, il ne dit rien de son intervention dans l'œuvre créatrice.

Le silence de Clément est ici d'autant plus remarquable qu'il décrit plus souvent et avec plus de complaisance l'action de Dieu dans le monde: il la contemple telle qu'elle lui apparaît dans le livre de la Genèse et dans les psaumes, faisant sortir le monde du néant, le ciel, la mer, la terre, l'homme; il rappelle la parole créatrice: « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (33); et ni ce spectacle ni ce texte n'évoquent dans sa pensée l'action du Verbe de Dieu, que les apologistes et les autres Pères aimeront à y distinguer. Il est vrai que l'action créatrice du Verbe de Dieu n'a été pleinement révélée que dans l'évangile de saint Jean, et ce livre, qui n'est pas antérieur à la lettre de Clément, n'a pu exercer sur elle aucune influence; mais, à défaut du quatrième évangile, Clément avait sous les yeux l'épître aux Hébreux; il s'en est souvent inspiré; il pouvait y lire, dès les premiers versets, l'énoncé de la doctrine que saint Jean allait reprendre et développer: « C'est par son Fils que Dieu a créé les mondes » (I, 2); cette doctrine n'a pas laissé de trace dans sa lettre.

Ce silence ne nous surprend pas beaucoup: nous l'avons dit en commençant cette étude, et nous le comprenons mieux maintenant, Clément est fortement pénétré des souvenirs et de la langue théologique de l'Ancien Testament; sa foi chrétienne, qui est très profonde, s'adapte sans trop d'effort à ces cadres anciens et rarement elle les brise pour se créer une expression nouvelle. Quand il parle de l'œuvre créatrice, l'évêque de Rome se contente de répéter la parole du psalmiste: « Par une parole de sa majesté Dieu a établi l'univers, et par une parole il peut le détruire » [1]. Cet énoncé élémentaire, qu'il tenait de la tradition juive, était dès lors dépassé par la foi chrétienne; Clément s'en contente; son attention théologique ne se porte pas, d'ailleurs, sur l'origine des

[1] 27, 4. Cfr. supra pag. 380 et n. 1.

choses et sur leur principe; il est beaucoup plus attentif au mystère du salut, et c'est sur ce point qu'il dépasse hardiment l'enseignement de l'Ancien Testament et qu'il reproduit dans toute sa force la doctrine de saint Paul.

Il y a là un fait dont l'historien du dogme de la Trinité doit reconnaître et marquer la conséquence. L'oubli trop prolongé de l'enseignement des Pères apostoliques a fait apparaître, au seuil même de l'histoire du dogme, la doctrine des apologistes; dans cette doctrine la préexistence du Verbe est prouvée et éclairée par le rôle cosmologique qu'on lui reconnaît; le rapprochement de ces deux dogmes donne facilement l'impression qu'ils sont entièrement conditionnés l'un par l'autre: si l'existence du Fils de Dieu est antérieure à tous les siècles, c'est que tous les siècles en dépendent; c'est là sans doute un argument efficace, mais qui ne suffit pas à révéler cette préexistence éternelle, souveraine, indépendante, du Fils de Dieu dans la gloire de son Père; le Verbe de Dieu n'est pas seulement l'agent tout-puissant par lequel le Père a créé le monde, et auquel le philosophe chrétien recourt pour l'expliquer; il est avant tout le Fils éternel du Père, il est le Seigneur et le Sauveur des hommes. On aime à trouver chez le plus ancien des Pères apostoliques, chez le premier des successeurs de Pierre cette doctrine du salut; c'est elle qui éclaire pour lui la théologie du Fils de Dieu; c'est elle qui fera toujours pénétrer le plus profondément et le plus sûrement le mystère chrétien.

C'est au cours de l'exhortation morale qu'il adresse aux Corinthiens que Clément est amené à rappeler la préexistence glorieuse du Fils de Dieu. Il veut prêcher l'humilité et en proposer des modèles; avant de parler des justes de l'Ancien Testament, Elie, Elisée, Ezéchiel, Abraham, Job, Moïse (17), il considère le modèle par excellence, Jésus-Christ:

C'est aux humbles qu'appartient le Christ, non à ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ, n'est point venu avec le train de la hauteur et de l'orgueil, encore qu'il l'eût pu, mais avec d'humbles sentiments, selon que le Saint Esprit l'avait annoncé de lui; car il dit: Seigneur, qui a cru à notre parole?...

Après avoir cité tout le texte d'Isaïe, 53, 1-12 et quelques versets (7-9) du psaume 21, Clément conclut :

Vous voyez, mes bien-aimés, quel modèle nous a été proposé ; si le Seigneur s'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui sommes venus par lui sous le joug de sa grâce ? (16, 1-17).

L'inspiration de ce chapitre est toute semblable à celle du texte de saint Paul, *Phil.*, 2, 5-11 : l'Apôtre, pour exhorter les chrétiens de Philippes à la charité et à l'humilité, leur proposait l'exemple du Christ Jésus, « lequel, alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave... ». L'évêque de Rome, pour inspirer aux Corinthiens les mêmes sentiments, leur propose le même exemple. Pour en faire comprendre la leçon, Clément insiste sur ces deux extrêmes que la volonté du Christ a unis : la majesté qui lui appartenait, l'humilité qu'il a choisie en se faisant homme pour souffrir. Dans la gloire qui est d'abord décrite, tous les commentateurs de Clément reconnaissent la préexistence du Christ [1], elle apparaît en effet avec évidence ; l'expression solennelle et magnifique dont se sert Clément « le sceptre de la majesté de Dieu » a-t-elle été frappée par lui ? a-t-elle été empruntée, comme tant d'expressions de cette lettre, à la langue liturgique ? on ne peut le dire avec certitude [2]. Le sens en est assez

[1] Gebhardt-Harnack : « Clementem de praeexistentia Christi sensisse, haud dubium est ». Lightfoot : « This passage implies the pre-existence of Christ ». Knopf : « Der Ausdruck σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης soll wohl sagen, dass Gott seine Macht und Herrschaft durch den Christus ausübt und schon vor der Fleischwerdung durch den Praeexistenten ausgeübt hat : er war bereits das σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, als er kam ».

[2] Plusieurs des commentateurs de Clément reconnaissent ici l'influence de l'épître aux Hébreux : ainsi Lightfoot : « The expression is apparently suggested by *Heb.*, I, 8, where Ps. 45, 6 ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου is applied to our Lord » ; de même Hemmer. Ce rapprochement n'a qu'une portée douteuse, non seulement à cause de la différence de l'expression (ῥάβδος dans *Hebr.*, σκῆπτρον chez Clément), mais surtout à cause de la différence de l'image : l'Apôtre, reprenant le texte du psaume, fait du sceptre l'attribut du Christ ; Clément voit dans le sceptre le Christ lui-même. — Ce passage de Clément a été cité par saint Jérôme, *in Isaiam*, 59, 13 (*PL.*, 24, 505) : « Sceptrum Dei, Dominus Iesus Christus, non venit in iactantia

clair : le sceptre royal, c'est le symbole et l'instrument de la puissance (*Amos*, 1, 5 ; *Ps.*, 45, 7) et, tout autant, l'instrument de la grâce et de la miséricorde (*Esther*, 4, 11 ; 5, 2) ; par le sceptre, la toute-puissance royale s'exerce pour dompter et pour sauver : c'est bien le rôle du Christ, « sceptre de la majesté de Dieu ». Clément ajoute : « le Seigneur Jésus-Christ »[1]. Cette formule est usuelle chez Clément ; le titre divin κύριος est ainsi employé par lui comme le nom propre du Christ, de même que les titres θεός et δεσπότης sont les noms propres du Père ; il est assez vraisemblable que la langue liturgique a exercé ici son influence[2]. Il faut remarquer, en tout cas, dans le chapitre que nous commentons en ce moment, les deux longs textes prophétiques qui y sont transcrits : *Is.*, 53, 1-12 ; *Ps.*, 21, 7-9 ; ces deux prophéties sont chères, entre toutes, à l'Eglise apostolique : évangélistes, apôtres, évêques, apologistes les répètent à l'envi[3] ; dans toute la lettre de Clément, mais ici surtout, on se sent porté par le courant de la tradition chrétienne ; c'est elle qui suggère à l'évêque de Rome cette puissante évocation du grand mystère de la foi : la gloire et l'abaissement du Christ[4].

Le Christ est le Sauveur qui nous a rachetés par son sang ; il est aussi le Maître dont l'enseignement nous conduit à la vie : il se présente comme notre maître non seulement pendant sa carrière mortelle, dans l'Evangile, mais aussi dans sa préexistence telle que nous la font connaître les livres de l'Ancien Testament ; les invitations que la Sagesse adresse aux hommes, ce sont des invitations du Christ : « Celui-ci en effet nous appelle ainsi par

superbiae, cum possit omnia, sed in humilitate ». Cette citation est intéressante ; mais elle ne constitue pas un motif suffisant de corriger le texte et de supprimer τῆς μεγαλωσύνης, comme le veut Lightfoot.

[1] Κύριος : Ms de Jérusalem et version latine ; Κύριος ἡμῶν : Alexandrinus et version copte. La première leçon, suivie ici, est adoptée par tous les éditeurs : Gebhardt-Harnack, Lightfoot, Funk-Bihlmeyer, Knopf, Hemmer.

[2] Cfr. Bousset, *Kyrios Christos*, 235-236 ; 284-285.

[3] Les textes les plus importants sont rappelés par Knopf dans sa note sur ce passage.

[4] Ce mystère éclate surtout dans la passion du Seigneur ; c'est elle en effet que rappellent les textes prophétiques cités par Clément ; chez saint Paul (*Phil.*, 2, 5-11), c'était plutôt l'incarnation qui était mise en lumière.

l'Esprit-Saint: Venez, enfants, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur... » (22, 1)[1].

Un peu plus bas, Clément, s'inspirant de l'épître aux Hébreux, décrit le rôle du Christ, notre grand-prêtre et notre Sauveur; il vient de rappeler, d'après le psaume 49, 16-23, les grandes leçons que Dieu nous donne; il poursuit:

Telle est la voie, mes bien-aimés, où nous avons trouvé notre salut, Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse. Par lui nous fixons nos regards sur les hauteurs des cieux; par lui nous voyons comme dans un miroir le visage immaculé et sublime de Dieu; par lui se sont ouverts les yeux de notre cœur; par lui notre intelligence, jusque là fermée et couverte de ténèbres, s'épanouit dans la lumière; par lui le Maître a voulu nous faire goûter à la science immortelle, lui qui, étant le rayonnement de la majesté de Dieu, est aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a hérité l'emporte (sur le leur). Car voici comme il est écrit: Dieu fait de ses anges des vents et de ses serviteurs une flamme de feu. Mais au sujet de son Fils le Maître parle ainsi: Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui; demande-moi, et je te donnerai les nations comme ton héritage et les frontières de la terre comme ton domaine. Et il lui dit encore: Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. Et quels sont ces ennemis? Les méchants, ceux qui s'opposent à sa volonté (36).

Ce qui apparaît à première lecture dans ce chapitre, c'est sa dépendance étroite vis-à-vis de l'épître aux Hébreux: le Christ grand-prêtre; le Christ, rayonnement de la majesté de Dieu; le Christ transcendant au-dessus des anges; le Christ Fils et Héritier: ce sont les traits essentiels de la christologie de l'épître, et les textes des psaumes cités par Clément sont empruntés par lui à la lettre apostolique (v. *Origines*, pag. 410-420); la portée de ces textes et de ces thèses est la même dans les deux documents: le Christ,

[1] Aux yeux de Bousset, *Kyrios Christos*, 299, ce qui caractérise le christianisme de Clément, c'est la foi au Christ législateur et juge. C'est là, estime-t-il, ce qui lui donne un aspect rationnel, sobre et saint, qui contraste avec la « Christusmystik » de saint Ignace d'Antioche. Nous signalerons tout à l'heure, chez Clément lui-même, cette « Christusmystik »; mais dès maintenant nous devons remarquer dans cette croyance même au Christ législateur l'affirmation de sa préexistence.

exalté par-delà toutes les créatures, Roi du monde, Fils de Dieu, dispensateur de tous les dons divins, lumière, science, immortalité, rayonnement et miroir de la splendeur divine [1], c'est bien notre Salut et notre Seigneur [2].

Cette théologie nous soulève dans le même monde transcendant et divin où les chapitres précédents nous avaient déjà portés [3];

[1] Διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ. Lightfoot, Hemmer, Knopf entendent: « le visage... de Dieu »; Gebhardt-Harnack et Funk traduisent: « vultum eius ». Bien que le nom de Dieu ne se trouve pas dans les lignes précédentes, c'est certainement lui que Clément a en vue (cfr. 32, 1): manifestement ce n'est pas le visage du Christ qui apparaît en lui comme dans un miroir. Sur cette métaphore du miroir, Reitzenstein a fait une assez longue dissertation dans son livre *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, pag. 242-255; certains rapprochements sont curieux, mais ils n'éclairent guère notre texte, sur lequel R. écrit (249): « Weniger klar ist I Clem., 36, 2. Doch empfinde ich noch das gleiche Bild: Christus, oder vielmehr die ὄψις Χριστοῦ ist der Spiegel im Himmel, in dem wir uns spiegeln und durch den wir selbst erleuchtet werden ». Cette interprétation ne me semble pas vraisemblable: dans ce miroir ce n'est pas nous que nous voyons (cfr. contra, *Jac.*, 1, 21 sqq. rappelé ici par R.), c'est Dieu et sa divine majesté, dont le Christ est le rayonnement.

[2] Il n'y a donc pas à nous arrêter à la critique que Photius a faite de ce texte, *cod.* 126 (*PG.*, 103, 408): après avoir assez bien caractérisé la lettre de Clément comme écrite dans un style simple et vraiment ecclésiastique, il poursuit: αἰτιάσειτο δ' ἄν τις αὐτὸν ἐν ταύταις ὅτι τε τοῦ ὠκεανοῦ ἔξω κόσμους τινὰς ὑποτίθεται εἶναι, καὶ δεύτερον ἴσως ὅτι ὡς παναληθεστάτῳ τῷ κατὰ τὸν φοίνικα τὸ ὄρνεον ὑποδείγματι κέχρηται, καὶ τρίτον ὅτι ἀρχιερέα καὶ προστάτην τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξονομάζων, οὐδὲ τὰς θεοπρέπεις καὶ ὑψηλοτέρας ἀφῆκε περὶ αὐτοῦ φωνάς· οὐ μὴν οὐδ' ἀπαρακαλύπτως αὐτὸν οὐδαμῆ ἐν τούτοις βλασφημεῖ. Nous ne dirons rien de l'océan (20, 8), ni du phénix (25, 2-5); quant au passage que nous avons sous les yeux, si l'on veut le critiquer, il faut se condamner à critiquer en même temps l'épître aux Hébreux. Photius reconnaît dans sa dernière phrase qu'il n'y a pas là de blasphème; ni Clément ni saint Paul n'ont besoin de cette excuse.

[3] Knopf note ici: « Christus ist göttlicher Art und trägt die Fülle göttlichen Wesens in sich. Er vermittelt sie an die Gläubigen und offenbart ihnen Gott, spendet ihnen Leben und Licht. Die Christusmystik der Gemeinden tritt uns in diesen Sätzen sehr deutlich entgegen, paulinische und johanneische Gedanken klingen an, anderes lässt sich aus den Abendmahlsgebeten der Did. belegen, und ein sehr spürbarer Hauch hellenistischer Frömmigkeit geht durch das Ganze, sehr andrer Art als der Moralismus, den der Brief sonst vertritt ».

on a cru reconnaître ici encore l'influence de l'ancienne liturgie chrétienne [1], et cette hypothèse n'est pas sans vraisemblance: cette longue période a la solennité d'une formule liturgique, avec la quintuple anaphore qui en souligne les différents membres par le retour du même refrain: διὰ τούτου; bien des détails d'expression ont aussi le même caractère: « le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse » sont des expressions qui se retrouveront, en majeure partie du moins, dans la doxologie de la grande prière et dans la doxologie finale de la lettre [2], quand nous lisons ici: « le Maître a voulu nous faire goûter à la science immortelle », nous nous rappelons les prières eucharistiques de la *Didaché*, 10, 2: « Nous te rendons grâces, Père saint,... pour la science, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus... ».

Nous avons déjà commenté la grande prière (59-61); nous n'y reviendrons pas ici. Nous y avons remarqué comment le Fils de Dieu était indissolublement uni à son Père; la même remarque est suggérée par les autres doxologies éparses au cours de cette lettre. Nous savons comment les premiers chrétiens, fidèles à l'usage pieux des Juifs, aimaient à s'arrêter, au cours de leurs livres ou de leurs lettres, pour saluer le nom de Dieu par une brève exclamation où ils reconnaissaient sa gloire et s'y complaisaient; rien de plus révélateur que ces cris spontanés où s'exhalait toute la piété du croyant. Ces formules, chez les Juifs comme chez les chrétiens, sont exclusivement réservées au culte divin; mais les chrétiens se distinguent des Juifs en ce que leurs doxologies glorifient non seulement Dieu le Père, mais aussi le Fils et le Saint-Esprit. En étudiant (*Origines*, 331) l'usage du Nouveau Testament, nous avons remarqué que la doxologie était rapportée le plus souvent à Dieu le Père; parfois cependant le Christ y est mentionné soit comme le Médiateur en qui le Père est glorifié, soit même comme celui qu'on glorifie, soit enfin comme étant

[1] Drews, *Clementinische Liturgie*, pag. 23 sqq. suivi par Bousset, *Kyrios Christos*, 284-285, et Knopf, note sur ce passage.

[2] « Nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Protecteur de nos âmes, Jésus-Christ » (61, 3); « ... afin que toute âme puisse plaire à son nom par notre Grand-Prêtre et Protecteur Jésus-Christ... » (64).

uni à son Père dans la gloire et étant avec lui l'objet d'un même culte. Nous retrouvons chez Clément un usage semblable : parfois le Père seul est l'objet de la doxologie : « C'est par la foi que, depuis l'origine du monde, tous les hommes ont été justifiés par le Dieu tout-puissant ; à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (32, 4). « Puisque c'est de lui que nous tenons tous ces biens, nous devons lui rendre grâces de toutes choses ; à lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (38, 4). « (Moïse agit ainsi) afin de glorifier le nom du Dieu véritable et unique ; à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (43, 6) [1].

Parfois la doxologie est offerte au Père par le Christ : « Celui qui accomplit... les commandements... de Dieu, sera rangé et inscrit au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par qui est à Dieu la gloire dans les siècles des siècles. Amen ! » (58, 2). « Nous te proclamons par le Grand-Prêtre et le Protecteur de nos âmes, Jésus-Christ ; par qui soit à toi la gloire et la grandeur maintenant et de génération en génération et dans les siècles des siècles. Amen ! » (61, 3). « ... afin que toute âme puisse plaire à son nom par notre Grand-Prêtre et Protecteur Jésus-Christ, par qui soit à lui gloire et majesté, puissance et honneur, et maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen ! » (64). « Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous et avec tous ceux qui ont été partout appelés de Dieu par Jésus-Christ, par qui soit à Dieu gloire, honneur, puissance et majesté, trône éternel, depuis l'origine des siècles jusqu'aux siècles des siècles. Amen ! » (65, 2) [2].

[1] 32, 4. δι' ἧς (τῆς πιστεως) πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ᾧ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

38, 4. ταῦτα οὖν πάντα ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

43, 6. ...εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Cfr. 45, 7.

[2] 58, 2. ...τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστιν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

61, 3 : σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

64. εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως... Ἰησοῦ Χ., δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ τιμή, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας...

65, 2. τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα...

Parfois enfin c'est au Christ seul que la doxologie s'adresse: « Le Maître de toutes choses... est bienfaisant pour tous les êtres, mais, au delà de toute mesure, pour nous, qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen! » (20, 12). « Cette béatitude appartient à tous ceux qui ont été élus de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen! » (50, 7) [1].

On ne rencontre pas chez Clément de doxologie à forme trinitaire; mais, en revanche, on relève chez lui une formule de serment où la foi en la Trinité s'exprime avec une grande force; nous l'étudierons un peu plus bas.

Dans tous les textes que nous avons commentés, on aura remarqué que les personnes divines apparaissent surtout à Clément dans leur action sur les âmes et dans le monde; il aime à contempler Dieu agissant en nous et autour de nous, il ne cherche pas à scruter le mystère de sa vie. La création lui révèle la puissance et la sagesse de Dieu; la rédemption fait apparaître à ses yeux le Maître très bon qui l'a voulue, le Christ qui l'a méritée par son sang, l'Esprit-Saint qui la consomme par son action dans les chrétiens. Quelques textes achèveront de faire saisir la pensée de l'évêque de Rome.

Comme saint Paul, son maître, il insiste avant tout sur la mort sanglante du Christ: « Contents des viatiques du Christ, vous chérissiez sa parole et pensiez à sa passion » (2, 1); « regardons le sang du Christ, comprenons comme il est précieux à Dieu son Père » (7, 4); « le sang du Seigneur rachète tous ceux qui croient et espèrent en Dieu » (12, 7); « révérons le Seigneur, dont le sang a été versé pour nous » (21, 6); « c'est à cause de la charité que le Maître a eue pour nous que Jésus-Christ Notre-Seigneur, par la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous et sa chair pour

[1] 20, 12. ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν εἰρήνῃ... προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν... ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

50, 7. οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

notre chair, et son âme pour nos âmes » (49, 6). Ce dernier texte se lit à la fin de l'hymne à la charité que nous avons transcrit ci-dessus; on y voit comment, selon la doctrine apostolique [1], la rédemption nous manifeste l'amour divin: amour du Christ qui s'immole, amour du Père qui, pour nous, le livre à la mort et qui le ressuscite (24, 1). On reconnaît encore l'influence de l'enseignement des apôtres dans le parallélisme qu'établit saint Clément entre la mission du Christ par son Père et la mission des apôtres par le Christ: « Les apôtres nous ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ comme des messagers de bonne nouvelle; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ; ces deux choses ont été produites harmonieusement par la volonté de Dieu » (42, 1-2) [2].

L'Eglise ainsi fondée par le Christ lui appartient: c'est son corps (38, 1; 46, 6), c'est son troupeau (44, 3; 54, 2). Son action s'y poursuit, action médiatrice qui est sans cesse rappelée par Clément: nous sommes appelés, élus, sauvés... par Jésus-Christ (36; 50, 7; 58, 2; 59, 3; 64, 1; 65, 2), en Jésus-Christ (32, 4; 43, 1; 46, 6); de même, c'est par Jésus-Christ que nous recourons à Dieu et que nous le glorifions (20, 11; 58, 2; 61, 3; 64, 1; 65, 2).

5. — L'Esprit-Saint.

L'action de l'Esprit-Saint est assez fréquemment rappelée par Clément: c'est une action vraiment divine, d'inspiration, de révélation, de sanctification: c'est celle que les livres saints nous ont fait connaître.

C'est sous l'inspiration du Saint-Esprit que les prophètes ont exhorté les hommes à la pénitence [3]; les Ecritures « sacrées et vé-

[1] *Rom.*, 5, 8; 8, 32; *Jo.*, 3, 16; *I Jo.*, 4, 9-10. Cfr. *Origines*, pag. 382.

[2] Cfr. *Jo.*, 17, 18; 20, 21. *Origines*, pag. 290.

[3] « Les ministres de la grâce divine, inspirés par le Saint-Esprit, ont parlé de la pénitence » (8, 1). Ainsi que le remarque Hemmer dans sa note, c'est des prophètes qu'il s'agit ici; on ne peut pas, je crois, traduire avec Choppin (« Revue des sc. phil. et théol. », 1924, pag. 487): « Aujourd'hui, l'Esprit continue ce rôle (d'inspirateur) en inspirant les ministres de la grâce

ritables » sont les Ecritures « dues au Saint-Esprit » (45, 2); c'est « par le Saint-Esprit » que le Christ nous appelle à lui dans les psaumes (22, 1). Aussi les textes prophétiques d'enseignement ou de prédiction sont présentés comme des paroles du Saint-Esprit [1].

Cette action du Saint-Esprit se manifeste dans l'Eglise, dès sa naissance: c'est d'elle que vient l'assurance des apôtres et l'élan qui leur fait entreprendre l'évangélisation du monde (42, 3); c'est dans le Saint-Esprit qu'ils éprouvent ceux qu'ils établissent évêques et diacres (42, 4). C'est « sous l'inspiration de l'Esprit » que saint Paul a écrit aux Corinthiens (47, 4); aujourd'hui même, les conseils que Clément donne aux Corinthiens, c'est « par le Saint-Esprit » qu'il les leur donne. Et ce ne sont pas seulement les chefs de l'Eglise qui reçoivent l'Esprit-Saint, ce sont tous les fidèles: quand Clément, au début de sa lettre, décrit la ferveur passée de l'église de Corinthe, il dit: « Une abondante effusion de l'Esprit-Saint s'était répandue sur tous »: c'était le principe de tous ces dons qu'il admire, paix, joie, ardeur, confiance (2, 2).

Cette description de l'église de Corinthe rappelle celle de l'église naissante de Jérusalem, telle que nous la lisons dans les Actes: ce sont les mêmes fruits de sainteté, et c'est la même source qui les fait germer; et l'on peut remarquer, chez Clément comme dans les Actes, que l'action du Christ sur ses fidèles est décrite parfois dans les mêmes termes que l'action du Saint-Esprit; on comparera, par exemple, ces deux passages: « Nos apôtres ont su par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet de l'épiscopat; pour cette raison, ayant reçu une prescience parfaite, ils établirent... » (44, 1-2) et: « Reprenez l'épître du bienheureux apôtre Paul. Que vous a-t-il écrit tout d'abord dans les commencements de l'évangile? En vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit qu'il vous a écrit sur lui, sur Céphas et sur

divine qui parlent de la pénitence », il ne s'agit pas dans ce chapitre de la prédication chrétienne, contemporaine de Clément, mais des exemples des saints de l'A. T. et des exhortations des prophètes.

[1] « Le Saint-Esprit a dit: Que le sage ne se glorifie point de sa sagesse... » (13, 1, citant *Jér.*, 9, 23-24). « Le Seigneur Jésus-Christ est venu... avec d'humbles sentiments, selon que le Saint-Esprit l'avait dit de lui, en ces termes: Seigneur, qui a cru...? » (16, 2, citant *Is.*, 53, 1-12).

Apollo... » (47, 1-3). Cette prescience providentielle, qui a inspiré les apôtres, peut être attribuée soit au Christ, soit à l'Esprit-Saint; il n'importe; c'est la même action divine. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà remarqué dans l'histoire de l'Eglise apostolique (*Origines*, pag. 350): l'action de l'Esprit-Saint dans l'Eglise ne se distingue pas de l'action du Christ, et l'on peut attribuer à l'un ou à l'autre la lumière et l'impulsion que reçoivent les chrétiens.

Dans tous ces traits nous reconnaissons donc l'action divine de l'Esprit-Saint, telle qu'elle nous apparaissait déjà dans l'Ecriture, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau. La distinction personnelle, qui apparaît si fermement dans l'évangile de saint Jean, est ici beaucoup moins accusée; on la saisit seulement par comparaison avec les deux autres personnes divines dans les formules trinitaires qu'il nous faut considérer à la fin de cette étude.

6. — La Trinité.

Ces formules sont peu nombreuses, mais elles méritent toute notre attention; une d'elles surtout est vraiment révélatrice. C'est une formule de serment par laquelle Clément confirme son exhortation morale:

> Acceptez notre conseil, et vous ne vous en repentirez pas. Car aussi vrai que Dieu vit, et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus, celui qui accomplit avec humilité... les commandements donnés par Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ... (58, 2)[1].

Les Juifs juraient par la vie de Iahvé, et c'était pour eux le serment le plus solennel; Clément jure de même par la vie de Dieu, mais sa foi atteint trois personnes divines, et c'est par leur vie qu'il jure, et aussitôt il ajoute: « la foi et l'espérance des élus »; ces trois personnes divines sont en effet l'objet de la foi

[1] Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι...

professée au baptême, elles sont aussi l'objet de l'espérance: tout chrétien tend vers elles, et est avide de les contempler et de les posséder; on sent déjà ici ce désir qui entraînera désormais tous les chrétiens et que, dans le courant du second siècle, Athénagore exprimera avec tant de force: « On nous prendra pour des impies, nous qui savons que la vie présente est courte et vaut peu de chose, qui sommes entraînés par le seul désir de connaître le Dieu véritable et son Verbe, (de savoir) quelle est l'unité de l'Enfant avec le Père, quelle est la communauté du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ces termes unis entre eux, l'Esprit, l'Enfant, le Père, nous qui savons que la vie que nous attendons est plus grande que nous ne pouvons le dire...! » (*Legatio,* 12). Bien des fois, chez les écrivains posterieurs, se rencontreront des spéculations malhabiles où l'âme essaie en vain de saisir un mystère qui la déborde; tout en reconnaissant l'imperfection de ces premiers essais théologiques, nous n'oublierons pas la force intime qui donne le branle à tous ces efforts: c'est « la foi et l'espérance des élus »; la foi cherche à comprendre; elle sait qu'au ciel elle saisira, et c'est son espoir, mais dès maintenant elle s'efforce d'apercevoir quelque chose de cet infini dont la contemplation lui est promise. Ces essais théologiques n'apparaissent pas encore chez saint Clément; nulle spéculation savante, mais, dans l'affirmation de la foi et de l'espérance chrétiennes, une vigueur admirable [1].

[1] Ce texte a déjà été cité par saint Basile, *De Spiritu Sancto,* 29, 72 (PG. 29, 201). Après avoir transcrit deux textes de saint Denys d'Alexandrie, il poursuit: ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης ἀρχαικώτερον· ζῇ, φησίν, ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Comme ce chapitre et les suivants (57-65) manquent dans l'Alexandrinus, on a assez longtemps négligé ce texte de Clément; Jacobson, dans son édition des Pères apostoliques (1838), écrit, à la suite du chapitre 57: « Forsitan in hoc chasmate locum habere potuerunt ea, quae a S. Basilio citata ex B. Clemente apud eum non legimus hodie ». La conjecture était exacte, mais on ne pouvait alors la rendre certaine; ce texte paraissait trop formel pour être aussi ancien, et l'on faisait remarquer que le nom de Clément couvrait beaucoup d'apocryphes; aussi, comme le remarque Lightfoot, I, 399, « the genuineness of the words relating to this subject and quoted by S. Basil was questioned by many ». La découverte du manuscrit de Constantinople et de la version syriaque a levé ces

D'autres textes de cette lettre, sans avoir l'énergique relief de celui-ci, rappellent cependant la foi de l'évêque de Rome aux trois personnes divines. On peut la reconnaître dans le parallélisme des trois membres qu'on distingue au début du chapitre 2 [1] et surtout chapitre 42, 3: « Les apôtres donc, ayant reçu les instructions (du Christ) et pleinement convaincus par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et affermis par la parole de Dieu, avec l'assurance du Saint-Esprit, partirent pour annoncer la bonne nouvelle »: Clément, dans ce passage, rapporte la foi des apôtres aux trois personnes divines comme à sa triple source. Plus explicite encore est le chapitre 46, 6: pour recommander aux Corinthiens la paix et l'union, Clément leur dit: « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ et un seul Esprit de grâce répandu sur nous, et n'y a-t-il pas une seule vocation dans le Christ? [2] ». Har-

doutes, et l'authenticité du texte ne fait plus doute pour personne. Sa force est reconnue par tous les commentateurs: Gebhardt-Harnack: « Tres personas divinas hic numeravit Clemens, ut 2, 1 sq.; 46, 6. Hoc ideo grave videtur, quod disertis verbis tres illas personas fidem et spem electorum esse scriptor confitetur ». Lightfoot: « The points to be observed here are twofold. First; for the common adjuration in the Old Testament, « as the Lord (Jehovah) liveth », we find here substituted an expression which recognizes the Holy Trinity. Secondly; this Trinity is declared to be the object or the foundation of the Christian's faith and hope ». Cette formule de serment est très rare dans l'ancienne littérature chrétienne; on n'en trouve d'exemple ni chez les Pères apostoliques ni chez les apologistes. Un fragment, cité par Eusèbe (*HE*, 5, 19, 3) du livre de Sérapion contre les Montanistes, contient cette citation d'Ælius Publius Iulius, évêque de Debelte, colonie de Thrace (vers 190): ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι Σωτᾶς... ἠθέλησε τὸν δαίμονα τὸν Πρισκίλλης ἐκβαλεῖν...

[1] « Contents des viatiques du Christ... vous gardiez soigneusement ses paroles dans votre cœur... Ainsi une paix profonde et joyeuse avait été donnée à tous... et une abondante effusion de l'Esprit-Saint s'était répandue sur tous. Remplis d'une résolution sainte, d'une noble ardeur, d'une pieuse confiance, vous étendiez vos mains vers le Dieu tout-puissant ».

[2] ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ. La construction de la phrase est à noter: on voit que les trois premiers termes, et eux seuls sont étroitement parallèles entre eux; le quatrième (κλῆσις) ne se rattache pas comme les trois premiers au verbe ἔχομεν; il exprime une nouvelle idée, il suggère un nouvel argument en faveur de l'union.

nack, rappelant ce texte et celui du chapitre 58 transcrit ci-dessus, écrit: « Deux fois l'auteur énonce la profession de foi trinitaire; il ne la commente pas, à coup sûr parce que dans cette formule il ne sentait aucune difficulté, pas plus que saint Paul n'en avait senti »[1]. Rien n'indique en effet que ni Clément ni ses lecteurs aient éprouvé aucune difficulté à répéter ces formules de foi; ce n'était pas certes qu'ils n'en aient pas saisi la portée: Dieu, le Christ, l'Esprit-Saint, c'était vraiment leur foi et leur espoir. L'heure n'est pas encore venue des élaborations théologiques, ni des controverses; mais déjà la révélation de Dieu a éclairé les âmes et, sous l'action de la grâce, la foi est née.

En terminant cette étude de saint Clément de Rome, nous pouvons apprécier le jugement que portait Bousset sur cette forme du christianisme primitif (*Kyrios Christos*, 291 sqq.): il veut y reconnaître seulement la conception religieuse du judaïsme de la dispersion; la religion juive se trouverait là, telle qu'on peut l'étudier chez Philon ou au livre de la *Sagesse*, à cette différence près qu'elle aurait perdu son caractère national pour devenir une religion universaliste. Dans cette religion toute rationnelle et toute simple, estime-t-il, Jésus-Christ joue un rôle, mais c'est seulement le rôle d'un législateur et d'un juge (302-303). La foi que nous venons d'étudier dépasse de toute façon cette religion pauvre imaginée par l'historien[2].

Sans doute bien des traits accusent ici l'influence du judaïsme hellénistique: la contemplation habituelle de l'œuvre créatrice, la paternité divine conçue comme la relation qui relie le Démiurge à ses créatures plutôt que comme le lien intime né de l'adoption divine: c'était là le cadre traditionnel de la pensée religieuse des

[1] *Der erste Klemensbrief.* « Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften » (1909), III, pag. 51, n. 4.

[2] Au reste Bousset lui-même doit convenir que cette forme religieuse « ne s'est nulle part maintenue pure » et que, telle qu'il la décrit, elle n'est guère qu'une abstraction (303); partout les influences du culte ont pénétré, transformant plus ou moins le Christ législateur en un Christ Seigneur. La remarque est juste, mais insuffisante: le Christ Seigneur n'apparaît pas dans le christianisme de Clément comme un élément adventice qui se glisse ici ou là, mais comme l'objet central de la foi.

Juifs, Clément le reçoit et le respecte. Mais si l'on ne sent pas chez lui la vigueur créatrice des grands apôtres, on y reconnaît sans peine leur influence : de là vient, à la fin du chapitre où est célébrée l'œuvre créatrice, ce cri de la conscience chrétienne exaltant la bienfaisance de Dieu pour ses élus (20, 11-12 ; cfr. 29) ; de là surtout cette perspective, sans cesse présente à ses regards, de la rédemption par le sang du Christ, notre protecteur, notre Sauveur, notre Grand-Prêtre. On n'est pas surpris dès lors de voir ce Seigneur apparaître, avant son incarnation, comme le « sceptre de la majesté de Dieu », et on lit sans étonnement cette formule trinitaire où s'épanouit, aux yeux du chrétien, la vie de Dieu le Pére, du Seigneur Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint.

JULES LEBRETON

Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung

(De Graecorum et Christianorum Deificatione)

Summarium. — I. De Graecorum Deificatione. Deificatio aliqua religionis graecae iam olim propria fuit. Quod patet:

1° Ex Homerica religione in genere spectata: *a*) Ex indole deorum Homericorum ab homine parum differentium; *b*) ex mythologia Homerica, qua homines exhibentur di facti; *c*) ex fabula Calypsus praesertim, quae Ulixem deum facere conata dicitur esse, id quod est quodammodo cardo totius Odyssiae.

2° Ex cultu mortuis exhibito tamquam dis: *a*) Apud Homerum (praesertim λ 24 ff.); *b*) etiam posterioribus temporibus (Tert. Apol. 13, 7; Ad nat. I, 10; etc.).

3° Ex mysteriis Graecorum: *a*) In mysteriis Orphicis ex homine post mortem deum fieri credebatur, ut patet ex laminis aureis in sepulcris Italiae meridionalis inventis. *b*) In mysteriis Eleusi celebratis adoptio quaedam hominis divina locum fortasse habuit, quamvis de modo illorum vix quicquam certi constet inter viros doctos. *c*) Etiam in Bacchanalibus deificatio quaedam habetur, quamvis depravata. *d*) De mysteriorum Isidis et Mithrae deificatione.

4° Ex libris philosophorum Graecorum: *a*) Platonis τέλος est ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν. *b*) Cynici non multis rebus egere divinum esse aiebant. *c*) Aristoteles per animum (νοῦς) deitatis participem esse hominem ratus ad deificationem impellit. *d*) Stoici ex pantheismo suo deificationem profitebantur. *e*) Epicuri sententia: ἀταραξία deum facit. *f*) Philo Alexandrinus Platonicam, Stoicam, mysticam deificationem coniungit.

II. De Christianorum Deificatione. 1° Per se non repugnat in religionem Christianam quaedam adsumpta esse, quae veram religionem non dedecet adsumpsisse.

2° Immo quod religio Christiana eaque catholica sola complectitur omnia, quae religiosae hominis indoli respondent, eo ipso divina et vera esse demonstratur.

3° Sed deificatio Christiana ex ipsa Iesu Christi religione orta est. *a*) *Radix psychologica* huius fidei in eo est, quod Christiani antiqui secuti libros Veteris Testamenti, quos solos sacros initio habuere, animum humanum Dei imaginem esse crediderunt. *b*) *Radix ethica* in verbis Christi ipsius Mt. 5, 44-48; posita est. *c*) *Radix sacramentalis* est baptismus ab ipso Christo institutus toto genere differens a lustrationibus veterum, et eucharistiae sacramentum ab eodem Christo institutum, cuius in antiquis ritibus nil simile

est. Utroque tamen sacramento deificatio hominis habetur ex ipsa eorum essentia.

4° Ergo quod Graecorum loquendi modum postea ad deificationem ortu Christianam applicaverunt, inde declaratur, quod religiones ethnicas philosophiamque Graecam suis ipsarum armis vincere studebant. *a*) Qui loquendi modus hellenisticus, ut dicitur, inde ab epistulis S. Pauli et a libris S. Ioannis oritur. *b*) De Patribus apostolicis et apologetis, qui dicuntur, pauca.

c) Clementis Alexandrini doctrina fusius exponitur; unde apparet maxima Christianae ab ethnica deificatione differentia, etiam postquam verba in mysteriis usitata a Christianis admissa sunt. α) *Polytheismus, pantheismus, mythologia Graeca* reicitur. β) *Deificatio sacramentalis:* Baptismo deificatur homo, nec tamen modo magico, sed fide humana cum divina gratia cooperante. Quae deificatio amittitur peccato. Eucharistia vero vita illa divina cotidie nutritur, non ut magico quodam cibo, sed eo quod Christus ipse vim eius auget ad fortiter resistendum adfectibus depravatis. γ) *Deificatio ethica:* Quare hominis est deificationem baptismo acceptam, eucharistia auctam conservare libera imitatione Christi. δ) *Deificatio eschatologica:* Quod qui praestiterit, hereditatem filiorum Dei accipiet cum « dis et dominis » in caelo. ε) Quae omnia conceduntur solis filiis ecclesiae, quae est sponsa Christi, mater hominum.

Conclusio: Paucis comprehenduntur differentiae Graecam inter et Christianam deificationem.

Es ist dem Menschen nichts so eigentümlich, als dass er immerfort über sich selbst hinausstreben muss. Aus allseitiger Bedingtheit, Abhängigkeit, Vergänglichkeit geht sein Suchen und Sehnen nach Unbedingtsein, Unabhängigsein, Ewigsein. In dieser Grundanlage auf Unsterblichkeit hat alles Vergöttlichungsstreben des Menschen seine tiefsten Wurzeln. « Ihr werdet sein wie Götter »: Es ist das Wort des Verführers, der mit dämonischer Berechnung das tiefste Sehnen zu erfüllen versprach, um den edelsten Drang des Menschen nach dem Unendlichen in die hässliche Gebärde des « Non serviam » zu verbiegen. Und trotzdem hat der tiefe Drang sich immer wieder Bahn gebrochen, wie mit Naturgewalt. Die Feuerflamme musste schliesslich doch nach oben schlagen. Denn dazu hatte der ewige Logos sie entfacht. Und als der « Logos Fleisch geworden » war, durchzuckte alle edlen Herzen der eine heisse Wunsch: Hinaus aus der Knechtschaft des Fleisches zur Freiheit des Geistes, aus menschlicher Armut zu göttlichem Reichtum, « Gott werden! » — Wir wissen, dass Christus dieses kühne Streben nicht verdammte. Dem ethischen Streben stellte

er als Hochziel vor das Wort: « Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist! ». Und die beiden grossen Sakramente, die alle altchristlichen Quellen auf seine persönliche Einsetzung zurückführen, Taufe und Eucharistie, sie wurden von allem Anfang an als die beiden Vergöttlichungsmittel κατ' ἐξοχήν betrachtet, wie es heute noch in der katholischen Theologie geschieht. So stellt sich die Vergöttlichung des Menschen als das grosse Zentralproblem des Urchristentums dar. In allen religionsgeschichtlichen Arbeiten, die sich mit der Entstehung des Christentums befassen — und deren Zahl ist schon bald Legion — kehrt die Frage in dieser oder jener Gestalt wieder. Und die meisten dieser Untersuchungen sind sich von vornherein klar darüber, dass hier im Grunde unchristliche, rein hellenistische Gedanken und Gefühle sich gegen des Stifters Willen in die rein ethische Religion Jesu eingeschlichen haben. Das Problem muss daher endlich auch einmal von unserer Seite ernstlich in Angriff genommen werden. Wie stellen sich *altchristliche Vergöttlichung und altgriechische Vergottung zu einander?* Ist jene restlos aus dieser zu begreifen? — Wir werden zuerst *den griechischen Vergottungsglauben* zu schildern haben, um die *religionsgeschichtliche Grundlage* zu gewinnen. Dann erst können wir uns mit Erfolg der Behandlung der urchristlichen Vergöttlichungslehre zuwenden.

I.

Man kann oft lesen, Vergöttlichung sei ein rein orientalisches Erzeugnis. Erst mit dem durch Alexander eingeführten Herrscherkult habe sie im griechischen Gedankenleben Einlass gefunden. Diese Auffassung erweist sich indes bei näherem Zusehen als nicht haltbar. Die Vorstellung von der Vergöttlichung des Einzelmenschen ist vielmehr *im griechischen Geiste zutiefst bodenständig.* Hören wir nicht ein altes Lied voll Sehnsucht nach Vergöttlichung schon durch die *Homerischen Verse* klingen? Gewiss wird niemand behaupten, dass Homer selbst noch Worte wie: θεοειδής, θεοείκελος, ἐναλίγκιος θεῷ, θεῖος, ἀντίθεος, ἀγχίθεος, ἀθάνατός ὡς θεός ὡς, ἰσόθεος, ἀλίγκιος ἀθανάτοισι, εἰκυῖα θεῇσιν ernst genommen habe. Für ihn waren sie nichts Anderes mehr denn schmückende Beiwörter.

Aber man darf doch nicht vergessen, dass hinter diesen Wörtern eine lange Geschichte steht, und dass die griechische Religion, auch die Homerische, mehr als jedwede orientalische Religion, dem Vergöttlichungsgedanken die besten Grundlagen bietet. Wir müssen uns einmal klar machen, wie nahe die griechischen Götter dem Menschen stehen, um zu ahnen, dass in jenen schier unerschöpflichen Göttlichkeitsbezeichnungen für den Menschen ein Grundgedanke griechischer Religion sich kundgibt. Was sind denn die griechischen Götter Anderes als sublimierte Menschen? — Wie die Menschen, so haben auch sie einen Körper, nur einen feineren, schöneren. Auch Blut rollt in ihren Adern, nur zarteres: ἰχώρ ist das Homerische Wort dafür, ursprünglich jede dünne Flüssigkeit bezeichnend. Und wie die Menschen ihr sterbliches Leben, so müssen auch die Götter ihre Unsterblichkeit mit Speise und Trank erhalten. Es ist nur eine feinere Speise, ein köstlicherer Trank: Ambrosia, Nektar. In beiden Worten kommt die Wirkung der göttlichen Nahrung, dass sie unsterblich mache, zum Ausdruck. ἀμβροσία, sicher von ἄμβροτος, « unsterblich », gebildet, νέκταρ nach der neuesten Vermutung Güntherts[1] mit dem Stamme κτερ- zusammenhängend, der in κτερίζειν = bestatten, vielleicht auch, nach Günthert, in διάκτορος, dem Beinamen des « Totengeleiters » Hermes erscheint: νέκταρ also die Verneinung des Todes. Mag es mit dieser Etymologie stehen wie immer, jedenfalls sind Nektar und Ambrosia bei Homer tatsächlich der Trank und die Speise, durch die die Götter sich ihre Unsterblichkeit bewahren. Nur weil ihre Speise, ihr Trank köstlicher und feiner ist, ist auch ihr Leib schöner, ihr Blut zarter, ihr Leben unsterblich. Wie nahe liegt da der Gedanke, dass auch die Menschen, die sich dessen würdig erweisen, von Zeus zu jenen himmlischen Gelagen zugezogen, dadurch selbst göttlich und unsterblich werden.

In der Tat weist die Homerische *Mythologie* Beispiele genug dafür auf, dass menschliche Götterlieblinge in den Olymp entführt und ohne weiteres unsterblichen Leibes werden. Aurora holt sich ihren Klitus (o 250 ff), Zeus seinen Ganymedes (E 265; Y 231 ff),

[1] H. GUENTHERT, *Die Sprache der Götter und Geister.* Halle 1921; vgl. auch von demselben Verfasser: *Kalypso, Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen.* Halle 1919.

Erechtheus wird von Athena entrafft (B 547 ff). Am bezeichnendsten ist der Fall, der in gewisser Beziehung den Angelpunkt der ganzen Odyssee bildet, das Verhältnis des Odysseus zu Kalypso. Wie es schon rein äusserlich im Aufbau der Dichtung eine entscheidende Rolle spielt, da ja der fünfte Gesang mit der Abweisung der Kalypso das Schicksal des treuen Gatten im Sinne der Heimkehr zum treuen Weibe bestimmt, so enthält es auch innerlich den Höhepunkt der Versuchung, Weib und Heimat zu verlassen. Wird ihm doch da ein Versprechen gemacht, das alles Vorhergehende weit überbietet:

> « τὸν μὲν ἐγὼ φιλεόν τε καὶ ἔτρεφον ἠδὲ ἔφασκον
> θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα »

klagt Kalypso (ε 135 f.), als Hermes ihr die traurige Kunde bringt vom Beschluss des Götterrates, den Helden zu befreien aus ihrer Umklammerung. Und noch ein letztes Mal spricht die Verführerin zu Odysseus selbst das verlockende Wort, ein letzter Versuch, den Scheidenden zum Bleiben zu bewegen:

> « ἐνθάδε κ' αὖθι μένων σὺν ἐμοὶ τόδε δῶμα φυλάσσοις
> ἀθάνατός τ' εἴης... »

Odysseus zum Athanatos, d. h. nach homerischer Sprechweise zu einem Gott zu machen, das war ihr Plan. Es hätte dazu nur der Einwilligung des Odysseus bedurft, so hätte sie ihn schon durch die eheliche Gemeinschaft und dann durch Nektar und Ambrosia zum Gotte gemacht. Denn in echt altgriechischem Empfinden sagt noch der Vergilerklärer Servius zu Vergil *Aeneis* I 79: « Tu das epulis accumbere divom' hoc est 'tu me deum facis'. Duplici enim ratione divinos honores meremur, dearum coniugio et convivio deorum. Unde et in Bucolicis: 'nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est' » (vgl. *Eclog.* IV 63. Dazu das neueste Buch von Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipz. 1924. Kapitel IV [1]. Eine an-

[1] Der Verfasser bringt die These der alten Kirchenväter, dass die vierte Ekloge Vergils auf die messianische Weissagung eines Sibyllinums gegründet sei, wieder zu Ehren. Die religionsgeschichtlichen Konstruktionen aber, die er dabei unternimmt, dürften nicht im Namen deutscher Altertumswissenschaft vorgetragen werden.

tike Zusammenstellung von Vergottungen mythologischer Art hat Hygin., *fab. 234*: « Qui facti sunt ex mortalibus immortales »).

Kalypso ist nach wahrscheinlicher Ansicht eine alte Todesgöttin. Ihre einsame Insel ist also in Wirklichkeit die Toteninsel. Folgte Odysseus den Lockungen der Göttin, würde er zum Totengott. *Die Toten* alle aber genossen auch zu Homers Zeiten, wie vor- und nachher, übermenschliche Verehrung. Ja, man brachte ihnen dieselben Opfer dar, wie den unterirdischen Göttern überhaupt und flehte sie auf den Knien an, wie das berühmte Beispiel der Nekyia zeigt (λ 24 ff):

> « ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσιν
> πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδεῖ οἴνῳ,
> τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι· ἔπι δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνον.
> πολλὰ δὲ γουνούμην νεκύων ἀμένηνα κάρηνα ».

Damit eröffnet sich uns eine *zweite Wurzel griechischen Vergottungsglaubens, der griechische Totenkult.* Er lässt sich, wie schon Erwin Rohde im ersten Bande seiner « *Psyche* » [1] gezeigt hat, bis ins mykenische Zeitalter zurückverfolgen, ist also, wenn irgend etwas, urgriechisch. Totenkult ist aber seinem innersten Wesen nach nichts Anderes als Menschenvergottungsglaube. Darauf deuten nicht nur die erwähnten Opfer an die Toten hin. Auch die Uebertragung des Namens κῆρες von den unterirdischen Dämonen auf die Seelen der Verstorbenen weist in diese Richtung. Walter Otto hat (in seinem neuesten Buch *Die Manen.* Oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt. Berlin, Springer, 1923) gegenüber der animistischen Theorie Erwin Rohdes richtig bemerkt: « Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass der Entwicklungsprozess nicht so verlaufen ist, wie die animistische Theorie gedacht hat, sondern gerade umgekehrt. Die Geister der Verstorbenen gingen nach altem Glauben in das Heer der unterirdischen Dämonen ein, ja sie wurden selbst zu solchen Dämonen, und man gab ihnen daher auch deren Namen ». (S. 52) Wir greifen hier

[1] Erwin Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* 5. und 6. Aufl. Tübingen 1910. I 14 ff.; 33 ff.; 55-59; 240 ff. etc.

etwas vor, um zu zeigen, wie derselbe Glaube auch bei den Römern der christlichen Zeit herrschte. Tertullian, der Christ, hat richtig gesehen, wenn er schreibt: « Was tut ihr denn überhaupt zur Verehrung der Götter, was ihr nicht auch eueren Toten widmet? Tempel hier wie dort, ebenso Altäre; auch dieselben Trachten und Abzeichen an ihren Bildern. Wie das Alter, das Handwerk, die sonstige Beschäftigung des Toten war, so ist der Gott. Worin unterscheidet sich denn vom Göttermahl des Juppiter das Totenmahl? vom Libationsgefäss des Opfers der Spendekelch des Totenopfers? vom Haruspex der Zurichter der Leichen? » (*Apolog.*, 13, 7). An einer andern Stelle sagt er: « Was tut ihr denn überhaupt zur Ehre der Götter, was ihr nicht in gleicher Weise auch eueren Toten bietet? Ihr baut den Göttern Tempel, in gleicher Weise auch Tempel für die Toten; ihr errichtet den Göttern Altäre, in gleicher Weise auch Altäre für die Toten. Ihr schreibt die gleichen Buchstaben über die Weiheinschriften, ihr gebt den Bildern die gleiche Gestalt: Je nach Kunst, Alter oder Handwerk des Dargestellten wird der Greis nach Saturn gebildet, der bartlose Jüngling nach Apollo, die Jungfrau nach Diana; der Soldat wird in Mars, der Schmied in Vulcanus vergöttert. (« consecratum » ist der lateinische Terminus). Es ist daher gar nicht mehr verwunderlich, wenn ihr den Toten auch die gleichen Opfer schlachtet wie den Göttern und ihnen zu Ehren das gleiche Räucherwerk anzündet. Wer kann die traurige Schmach entschuldigen, die die Toten ohne Unterschied den Göttern gleichstellt? Denn auch den Königen sind Priesterschaften zugeteilt und Opferzurüstungen, Prozessions- und Triumphwagen, die Herrichtung von Sesseln und Betten, Freudenfeste und feierliche Spiele ». (*Ad nat.*, I, 10). Mit letzterem Ausdruck sind die « solisternia » und « lectisternia » bezeichnet, die nach dem Zeugnisse des Festus und anderer zur Zurüstung von Göttermahlen gehörten: Man stellte an hohen Götterfesten im Kreise der Festgenossen Tischpolster hin, auf denen die Götterbilder wie bei Tische liegend und schmausend dargestellt waren. Zuweilen wurden auch Sessel aufgestellt, worauf die Göttinnen sitzend an der Mahlzeit teilnahmen. Auf einem kleinen Tische vor dem Bilde wurde der der Gottheit zugedachte Teil der Mahlzeit niedergesetzt. Das Ritual des Götterkultes hatte auch in den Herrscherkult Auf-

nahme gefunden. Ja in der kriecherischen Zeit Neros übertrug man in Rom den Kult sogar auf das vier Monate alt verstorbene Töchterchen des Tyrannen, wie Tacitus zu dem Ereignis berichtet [1]. Apuleius erwähnt einen Fall, wo das Bild des Toten der Gestalt des Bacchus angeglichen wurde (*Metamorph.*, VIII, 7). Die alten Inschriftsteine der Römer mit ihrem « Dis Manibus Sacrum » beweisen denselben Glauben wie die Grabsteine der Griechen mit ihrem ΘΕΟΙΣ ΚΑΤΑΧΘΟΝΙΟΙΣ, ihren Totenopferdarstellungen. Tote werden in der Tat verehrt wie Götter.

Die bisher erwähnten zwei Wurzeln griechischen Vergottungsglaubens, die grosse Annäherung des Menschlichen an das Göttliche einerseits, die Verehrung der Toten als gottähnlicher Wesen andererseits, haben ihren zu hoher Religiosität gesteigerten Ausdruck gefunden *im Mysterienwesen.*

So sehr wir noch im Einzelnen im Dunkeln tappen, ist doch wohl so viel klar zu sehen, dass das Ziel aller griechischen Mysterien irgend welche Vergöttlichung des Menschen war. Ganz klar tritt dieser Gedanke schon gleich bei denjenigen Mysterien hervor, die wir zuerst in Griechenland genauer beobachten können, den orphischen. Die Goldblättchen, die man in orphischen Gräbern des vierten vorchristlichen Jahrhunderts in Unteritalien gefunden hat, haben uns die Verheissung jener orphischen Gemeinden erhalten. Da wird dem Mysten auf seinen Weg zu den Zypressen und zu den dunklen Wassern des Hades die Parole mitgegeben:

> « εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμὶ καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
> αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί ».

Und auf die Bitte um den Trank aus der Quelle der Mnemosyne wird er trinken dürfen aus der göttlichen und vergöttlichenden Quelle:

> « καὐτοί σοι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπὸ κρήνης,
> καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις ».

[1] TACITUS, *Annalen*, XV, 23. Ueber die ganze Frage « Götterkult und Totenkult » hat kürzlich F. J. Dölger gehandelt: ΙΧΘΥΣ II, Münster, 1922, S. 1-16.

Ein Anderer sagt den unterirdischen Wächtern und Göttern die oft zitierten Worte:

> « Καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν,...
> κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο
> ἱμέρτου δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
> Δεσποίνας δ' ὑπο κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας ».

Darauf folgen die Worte, die offenbar die Unterirdischen ihm zurufen:

> « Ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο ».

Einer Caecilia Secundina aber hallt in römischer Zeit von den Unterirdischen das Begrüssungswort entgegen: « Tritt ein, du bist nach dem Gesetze zur Göttin geworden » — « Freu' dich, der du dies Leiden leidest, noch nie hast du Solches erlitten: Ein Gott wardst du aus einem Menschen. Wie ein Böcklein flogst du zur Milch. Freu', o freue dich, den rechten Weg hast du beschritten, hinab zu den heiligen Wiesen, den Hainen der Persephoneia ». So heisst es auf einem anderen dieser Grabsprüche. (Die Sprüche sind gesammelt von Comparetti, *Laminette Orphiche*, Firenze 1910; beste Ausgabe heute H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912, II. Bd. S. 175 ff. = r. 480 ff. Endlich Otto Kern, *Fragmenta Orphica*, 1921).

Auch in den *Eleusinischen* Mysterien scheint die Vergöttlichung des Menschen die grosse Hoffnung gewesen zu sein. Zwar müssen wir festhalten, dass wir mit allen unseren Angaben über diesen Geheimkult uns immer noch auf sehr unsicherem Boden bewegen. Nach Albrecht Dieterich war es ein Zeugungsritus, der in der Mysteriennacht an dem Mysten symbolisch vollzogen wurde (*Eine Mithrasliturgie*, Tübingen 1903, S. 125 f.). Körte sah in dem « Sakrament von Eleusis » eher einen Adoptionsritus, wodurch der Myste zum Kind der Mutter Erde gemacht wurde. (« Archiv für Religionswissenschaft » XVIII [1915] S. 116-126). Die Erklärung befriedigt zwar mehr als die Dieterichsche (Zu ihrer Beurteilung vgl. « Arch. f. Religionswissenschaft » XIX [1919] S. 433 ff.). Doch kann man sich nicht verhehlen, dass sie schliesslich eben auch auf einer Texteskonjektur beruht, wie die ganz alte Lobecksche

Auffassung. (Wilamowitz hat das überlieferte ΤΗΣ ΘΕΜΙΔΟΣ in ΓΗΣ ΘΕΜΙΔΟΣ verbessert bei Klemens Alexandr. *Protr.*, II, 22, 5 = Stählin I, 17, 9). Aus mehr als diesem einen Grunde ist denn auch nicht verwunderlich, wenn E. Maass wieder eine andere Vermutung ausspricht. Die heilende, heiligende, weihende Kraft ist nach ihm in Eleusis nicht durch die Symbole der « Pudenda », sondern durch ein Stück heiliger Tonerde, das sich in der κίστη μυστική befand, auf den Mysten übertragen worden. (vgl. E. Maass, *Segnen, Weihen, Taufen*, « Archiv. f. Relw. » XXI [1922] S. 241 ff.). Aber wie auch im Einzelnen die Hypothesen über die Art der Mysterienhandlung schwanken mögen, so viel scheint doch sicher zu sein, dass auch in Eleusis eine Art von Vergöttlichung des Menschen versprochen worden ist. Und sehr wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine Adoption des Mysten durch die Göttin Kore (= Persephone).

Dass die *Dionysosmysten* durch das Essen des rohen Opferfleisches und durch das Trinken des Weines die begeisternde Gotteskraft in sich aufzunehmen wähnten, und dann selbst des Gottes Namen trugen, ist allgemein bekannt. Aber wohl nirgends ist das Verzerrte, Karikaturenhafte heidnischer Vergottung so an den Tag getreten wie in diesen Mysterien.

Auch die *Isismysterien* sind mit ihrer Vergottungshandlung aus der Schilderung des Apuleius (*Metamorph.* XI 23. 24.) oft erwähnt worden, obwohl auch sie durch heilige Schleier geschützt sind: « ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est » sagt der Schriftsteller. Doch dass es sich um Vergottung handelt, tritt klar genug hervor. Das war ja der offenkundige Sinn aller Mysterien und darum kein Geheimnis. So steht nach Apuleius der Isismyste nach der Weihe, mit der Stola Olympiaca bekleidet, auf einem hölzernen Gerüst, in der Rechten die brennende Fackel, das Haupt umkränzt mit dem Strahlenkranze in Form eines Palmblattes: « et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus ». Das ist das Bild des Sonnengottes: « sic ad instar Solis exornato et in vicem simulacri constituto repente velis reductis in aspectum populus haerebat ». — Die Zäremonie soll doch offenbar die Vergottung des Mysten versinnbilden.

Der Aufstieg der Seele bis zur innigsten Gotteinheit in den Mysterien des *Mithras* ist aus dem schon erwähnten Buche Albrecht Dieterichs, *Eine Mithrasliturgie,* Tübingen 1903, in der ganzen Welt bekannt geworden, und Cumonts *Textes et Monuments figurés relatifs au culte de Mithras,* das grosse Monumentalwerk über diesen Gegenstand, bietet Illustrationen genug dazu.

In den Mysterien hat sich somit der Schritt von der objektiven zur subjektiven Vergottung vollzogen, und damit ist diese einer der bedeutendsten Faktoren in der religiösen Sphäre der Antike geworden.

Ein weiterer Fortschritt führte von der Subjektivierung zur Spiritualisierung. Er ist von *Platon* ausgegangen, der den Glauben der Mysterien in *Philosophie* umgesetzt hat. Damit wird die Vergöttlichung immer mehr das Ziel auch der sogenannten Aufgeklärten, die an die alten Götter längst nicht mehr glaubten. Zwar hatte es Platon noch religiös ernst gemeint, als er im *Theaetet* das « ἐξομοιοῦσθαι θεῷ » als Telos des ethischen Strebens aufstellte. « Darum muss man versuchen », heisst es *Theätet* p. 176 B, « vom Diesseits ins Jenseits zu fliehen so schnell als möglich. Diese Flucht aber besteht in der *Verähnlichung mit Gott,* so weit diese möglich ist, die Verähnlichung aber besteht darin, dass man gerecht und heilig werde mit Weisheit ». « Gott ist nirgends und auf keine Weise ungerecht, sondern bis zum äussersten Masse gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wenn einer aus unserer Mitte möglichst gerecht wird ». (176 C; vgl. *Rep.* X 613 A; *Tim.* 90 D; *Phaedr.* 248 A; 253 A; Diog. Laert. *De Plac. Philos.* III 78). — Und in dem Mythus des Phaedrus von der Heimat, der Verbannung und Rückkehr der Seele schweben dem Meister Menschenseelen vor, die niemals die Schau der Ideen verlieren sondern in ewigem innerem Gleichgewichte mit den Göttern im Reiche der Ideen ihre Kreise ziehen. Von ihnen sagt er, sie von den gewöhnlichen, ins Irdische versinkenden Seelen scharf unterscheidend: « Diese, die Unsterbliche heissen, stehen auf des Himmels Rücken, und stehend führt sie der Umschwung herum... Das ist das Leben der Götter. Die anderen Seelen aber etc. ». (*Phaedr.* 247 B-E). Aufgabe dieser « anderen » kann dann nur sein, sich in mühsamer Arbeit wieder zur Göttlichkeit emporzuschwingen.

Die weltabgewandte Richtung des älteren Platon, die besonders mit dem 369 verfassten *Theätet* einsetzte, führte ausserhalb der Akademie dann zur Askese eines Diogenes. Durch « Askesis », so lehren diese *Kyniker*, gelangt man zur unverlierbaren Tugend, zu voller Selbstgenügsamkeit, zur Gleichheit mit den Göttern, die in ewiger Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit ihre Seligkeit geniessen. « Nichts zu bedürfen ist göttlich, und am wenigsten zu bedürfen, kommt dem Göttlichen am nächsten », lautet das Evangelium des Sokrates Mainomenos, wie Diogenes Laertius es uns überliefert hat. (*De plac. philos.* VI 105; vgl. das ursprünglich Sokratische Wort bei Xenophon *Mem. Socr.* I 6, 10). Wie man sofort sieht, ein bedeutender Abfall gegenüber dem über alle Welt hinausführenden Idealismus Platons. Hier wird mit dem Namen des « Göttlichen » eigentlich doch nur mehr ein geistreiches Spiel getrieben.

Ganz anders bei Platons grossem Schüler *Aristoteles.* Trotz seiner realistischen Grundrichtung hat er sich von den idealistischen Tendenzen seines Lehrers in der Ethik nicht befreien wollen. Zwar ist sein Telos die menschliche Glückseligkeit in ihrem Vollsinn, umfassend auch die Güter der Aussenwelt und des Leibes. Aber der Gipfel menschlichen Glückes liegt ihm in der zweckmässigen Betätigung des « Nus ». Durch ihn hat ja der Mensch Anteil an der Gottheit: « Wenn nun der « Nus » das Göttliche im Vergleich zum Menschen ist, so ist auch das dem « Nus » gemässe Leben ein göttliches im Vergleich zum menschlichen Leben; man soll aber nicht, wie die Dichter uns ermahnen, als Mensch auf Menschliches sinnen und als Sterblicher auf Sterbliches, sondern, so weit es uns möglich ist, nach Unsterblichem trachten (ἀθανατίζειν) und alles tun, um dem gemäss zu leben, was das Edelste in uns ist ». (*Eth. Nic.* X 7, p. 1177 b 30;) So lautet sein herrlicher Aufruf zum Bios theoretikos, zur Uebung der dianoetischen Tugenden, durch deren Betätigung der Mensch Anteil an der Seligkeit der Gottheit erlangt.

Dass dieser Grundgedanke der beiden grössten Denker des Altertums, Vergöttlichung durch die Philosophie, auch die Erben ihres geistigen Gutes, die *Stoiker*, erfüllte, ist nach allem Bisherigen zu erwarten. Nur dass bei ihnen die hohe Sache allmählich

zum leeren Schlagwort herabsinkt, und die Gottheit zum pantheistischen Alleins zerfliesst. Die menschliche Seele ist ihnen ein materiell gedachter Absenker des Göttlichen, ebenfalls materiellen, Pneuma. Chrysipp hatte das stolze Wort gesprochen: « An Tugend überragt Zeus nicht den Dion, sondern beide haben von einander denselben Nutzen, Zeus und Dion, da sie ja Weise sind ». (Plutarch. *Adv. Stoic.* 33 p. 1075). Und bei Seneca lesen wir: Bonus ipse tempore tantum a deo differt » (*De Prov.* 1). Oder: « Quaeris, quae res sapientem facit? — Quae deum ». (*Ep.* 87, 19). So ist aller Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit aufgehoben. Jeder Fortschritt in der Gemütsruhe ist eine προκοπή zur Einheit mit dem affektlosen Alleins.

Es ist so weit gekommen mit dem Schlagwortartigen, das sich in die ursprünglich rein religiöse Sache eingedrängt hatte, dass selbst *Epikur*, dem Religion schon nichts mehr war als feinster Lebensgenuss, das Wort von der Göttlichkeit des Menschen im Munde führt. In der Tat ist ja der Weise des Epikur nicht gar so weit von dem stoischen entfernt. Liegt bei diesem Alles in der Affektlosigkeit (ἀπάθεια), so bei jenem Alles in der unerschütterlichen Gemütsruhe (ἀταραξία). Und beides sind Züge von göttlicher Natur und Seltenheit. So kommt es, dass selbst Epikur sagen kann: « Dieses und Aehnliches erwäge immerdar bei Tage und bei Nacht, allein und mit deinesgleichen, und du wirst niemals, weder wach noch träumend, die Ruhe des Gemütes verlieren, wirst leben wie ein Gott unter den Menschen (ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Denn ein Mensch, der in unsterblichen Gütern lebt, ist einem sterblichen Wesen in nichts mehr gleich ». (Diog. Laert. X 135).

Von einzigartiger Bedeutung für den Uebergang altgriechischer Vergottungsphilosophie in christliche Gedankenkreise ist der Mann geworden, der den Monotheismus des Alten Testamentes mit der Philosophie Platons und der Stoa zu verbinden suchte, der jüdische Vorläufer der christlichen Alexandriner in jeder Beziehung: *Philon von Alexandrien.* Auch er nimmt die stoische Apathie in seine Ethik auf, als Höchstleistung aber die Platonische Gottverähnlichung. Darüber hinaus zeigt sich bei ihm zum ersten Male ganz greifbar die später für den Neuplatonismus so bezeichnende Mystik. Einswerden mit Gott im mystischen Gnadenzustand ist ihm das

Höchste. Dieser ist nur durch die Ekstase zu erreichen. « Entreisse dich dir selbst, und tritt in Ekstase aus dir heraus! » (*Quis rer. div. her.* p. 482 M). « Es ist der Gipfel der Seligkeit, unentwegt und unwandelbar in Gott allein zu verharren ». (*Frg.* p. 669 M). « Wenn sich die Seele ganz und gar aus Gedanken und Werken zur Einfachheit zurückgezogen und vergöttlicht hat (ἐκθειασθῇ), dann hören die Stimmen der Wahrnehmungen und jeglicher geräuschvolle störende Schall auf. Denn es schreit und ruft zu sich heran das Sichtbare das Gesicht, die Stimme das Gehör, der Dunst den Geruch, und überhaupt, es ruft das Wahrnehmbare die Wahrnehmung zu sich heran. Doch dies alles hört auf, wenn der Geist die Stadt der Seele verlässt und seine Tätigkeiten und Gedanken an Gott bindet » (*Leg. All.* III. 14; I 96 M, I 122, 21 Cohn-Wendland). — Den Zustand der Ekstase hat der gelehrte Jude bekanntlich mit folgenden Worten beschrieben: « Die Quelle aber, aus der alle Güter entspringen, ist das Zusammensein mit dem freigebigen Gott. Darum schliesst er die Reihe der Wohltaten mit den Worten ab: ‘ Ich werde bei dir sein ’ (*Gen.* 31, 3)... Meine eigene Erfahrung, die ich, wie ich gewiss weiss, tausendmal erlebt habe, (πάθος, ὅ μυριάκις παθὼν οἶδα) will ich ohne Scheu erzählen. Wenn ich willens war, mich an die gewohnte Niederschrift philosophischer Sätze zu machen, traf es sich oft, dass ich zwar genau wusste, was ich schreiben müsse. Doch da ich meinen Geist völlig unfruchtbar erfand, hörte ich unverrichteter Dinge wieder auf... Manchmal aber war ich ganz leer darangegangen; doch plötzlich ward ich erfüllt, indem von oben unsichtbar die Gedanken auf mich fielen wie Schneeflocken und Samenkörner, so dass ich vor gottvoller Besessenheit ausser mir war (ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν) und alles um mich her vergass, den Ort, die Anwesenden, mich selbst, das Gesprochene, das Geschriebene » (*De Migr. Abrah.* 7; I p. 441 M; II p. 274, 21 - 275, 12. Cohn-Wendland). Und an anderer Stelle heisst es: « Es war einmal eine Zeit, als ich der Philosophie und der Betrachtung des Kosmos und seines Inhaltes meine Musse schenkte und dabei den herrlichen, ersehnten und wahrhaft beseligenden Geist empfing, immer beschäftigt mit göttlichen Worten und Lehrsätzen, an denen ich mich unersättlich und unaufhörlich erfreute, ohne etwas Niedriges oder Erdhaftes zu denken,

und ohne wie ein Wurm herumzukriechen um weltliche Ehre oder Reichtum oder die Genüsse des Leibes. Nein, ich kam mir vor, als ob ich in die Höhe erhoben immerdar in einer Art von Vergöttlichung der Seele (ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατὰ τινὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν etc.) dahingetragen würde, und als ob ich mit der Sonne und dem Monde und dem ganzen Kosmos und dem ganzen Himmel zusammen (über dieser Welt) meine Kreise zöge. Damals, ja damals, als ich emporschaute vom Aether aus, und als ich das Auge des Geistes wie aus tiefem Dunkel hervor spannte, da schaute ich die unaussprechlichen Gesichte über Alles, was auf Erden war, und ich pries mich selig, als ob ich mit Macht entflohen sei den Schicksalsmächten dieses sterblichen Lebens. (*De Spec. Leg.* III 1; II p. 299 M; V p. 150, 6 - 13 Cohn-Wendland).

Das möge als kurzgedrängter Ueberblick über die griechische Vergöttlichungslehre genügen. Wir haben sie verfolgt von den ersten Anfängen im Märchenalter des griechischen Volkes durch die religiösen Anschauungen von Tod und Jenseits hindurch, die ihren besonders deutlichen Ausdruck finden in Totenkult und Mysterien, bis hinauf auf die Höhen griechischer Spekulation. Da möchte es vielleicht fast scheinen, als hätte uns das Christentum nichts Anderes mehr gebracht als eine grossartige Synthese aller dieser antiken Gedanken, nur eine Synthese. Das Christentum wäre also wieder einmal erwiesen als die synkretistische Religion der Antike κατ' ἐξοχήν?

II.

Es ist unseres Erachtens wenig philosophisch gedacht, wenn man daraus, dass das Christentum verschiedene antike Elemente in sich aufgenommen hat, auf eine Verfälschung des ursprünglichen Gedankens Jesu schliesst. Denn zunächst ist Folgendes zu sagen: Die Frage der geschichtlichen Entwicklung lässt die andere Frage nach der philosophischen und religiösen Wahrheit zunächst ganz ausser Betracht. Es kann doch etwas religiös und philosophisch wahr sein, obwohl es sich aus einem Gemengsel von Irrtümern allmählich herauskristallisiert hat. Die Wissenschaft geht ja auch immer den Weg vom Irrtum zur Wahrheit, und kein Mensch

wird behaupten, dass ein Satz der Wissenschaft schon rein darum anfechtbar sei, weil es vieler Irrtümer bedurfte, um ihn zu finden. Es wäre vielen sogenannten religionsgeschichtlichen Untersuchungen schon ihre Spitze abgebrochen, wenn sie sich diese Wahrheit vor Augen hielten.

Freilich das Christentum will mehr sein als eine rein natürlich erklärbare Fortentwicklung des Heidentums. Es giebt sich als göttliche Offenbarung, und zwar als die endgültige göttliche Offenbarung. Aber auch so gefasst schliesst es nicht aus, dass der oder jener Gedanke, den Gott nun als Glaubenssatz vorlegt, nicht auch schon durch das natürliche Licht der Vernunft gefunden werden könne. Vor allem schliesst es nicht aus, dass in der Entwicklung der Dogmen auch natürliche Faktoren mitgespielt haben, gewiss unter Leitung des Heiligen Geistes, der seine Kirche nie verlässt. Denken wir nur an die Verchristlichung der antiken Philosophie. Aus Platon und Aristoteles hat das Christentum die Bausteine zum Aufbau seiner Philosophie bezogen. Und wir wissen, dass noch nie jemand daran Anstoss nahm. Im Gegenteil hat man darin eine grossartige Vorsehung gesehen, dass Gott im Heidentum Männer erweckte, um das Christentum vorzubereiten. Und das ist nur die Konsequenz einer theistischen Geschichtsphilosophie. Eine weitere Folge aber ist, dass Gott seine Offenbarung nicht wie einen Platzregen vom Himmel sandte. Die Menschen hätten das nicht ertragen. Sie mussten langsam auf das Grösste vorbereitet werden. So erst zeigt sich so recht die *Einheit des schaffenden mit dem weltregierenden und dem sich offenbarenden Gotte.*

Ja, man muss noch mehr sagen: Schon dadurch trägt die Offenbarung, die Christus verkündet, und zwar in der Form, wie sie durch die katholische Kirche verbürgt wird, den Stempel göttlicher Wahrheit an der Stirn, dass sie alle Momente religiöser und philosophischer Wahrheit, die sich in anderen Religionen nur zerstreut finden, wie mit wunderbarem, diamantenem Ringe zu harmonischer Einheit zusammenschliesst. *Schon das ist etwas ganz Neues, nie Dagewesenes, Unerhörtes, dass die Offenbarung Christi ganz universal ist.* Und gerade darum ist jene Verbindung von Christentum und antikem Geist, wie auch wir sie annehmen, nicht bloss kein Abfall vom ursprünglichen Gedanken Jesu, sondern ge-

radezu seine folgerichtige Auswirkung. Der uns den Universalismus des Vaterunsers gelehrt hat, der die Apostel zu Sendboten an alle Völker gemacht hat, der sich, wie das Matthäusevangelium von Anfang bis Ende zeigt, bewusst vom Pharisäerpartikularismus des Judentums seiner Zeit losgesagt hat und den Bogen des neuen Gottesreiches über alle Welt ausspannte, so weit die Sonne ihre Bahnen zieht (*Mt.* 8, 11 f.), der wollte *die* Religion nicht eine von vielen stiften. Dann aber musste er das religiöse Sehnen aller Zeiten, aller Zonen in seine Religion mit einbeziehen können, ohne deren Zerrbildern zum Opfer zu fallen. Nur so kann Jesu Religion in der Tat die geistige « Erfüllung der Zeiten » werden. Dass sie es geworden ist, dass diese « Fülle der Zeiten » im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende nicht zerbröckelt ist, das zeigt ihre Göttlichkeit und die Gottheit ihres Stifters am unfehlbarsten. Denn das ist ein grosses Wunder der Weltgeschichte. Alle anderen antiken Religionen sind ja gerade an ihrer Anpassungsfähigkeit zu grunde gegangen. Der Synkretismus hat sich noch immer von innen heraus zersetzt. Es fehlte ihm eben die Kraft, die wiedersprechenden Elemente zur Einheit zusammenzuschliessen, und, was noch wichtiger ist, es fehlte ihm der helle Blick zur Auswahl der Elemente selbst. Dass die katholische Kirche allein sich allen anzupassen vermochte, und doch niemals Widerspruchsvolles, mit ihrem Wesen Unverträgliches zugelassen hat, mit unbeugsamer, stets gehasster und von der Mittelmässigkeit und Allzumenschlichkeit verfolgter Intoleranz, das zeugt von göttlicher Logik und göttlicher Festigkeit ihrer Gefüge: Es ist die weltgeschichtliche Erfüllung der grossartigsten Weissagung ihres Stifters, der Weissagung von dem Beistande seines Heiligen Geistes bis zum Ende der Welt und von der Felsenhärte des Primates Petri und seiner Nachfolger.

Auch die Betrachtung des Vergöttlichungsglaubens unserer Kirche, gerade auf dem Hintergrund des antiken Vergöttlichungssehnens, kann zu einer kleinen Illustration dieser grossen, unser Glaubensbewusstsein mächtig fördernden Erkenntnis werden.

Zur gerechten Beurteilung der Sache muss zunächst eine geschichtliche Tatsache von höchster Bedeutung hervorgehoben werden. Es ist *die Tatsache, dass der Vergöttlichungsglauben im Chri-*

stentum von allem Anfang an in Formen auftritt, wie wir sie im antiken Heidentum nirgends finden.

Wir müssen zum Beweise dieser These über Paulus und Johannes hinaufsteigen. Denn bei ihnen ist der Einfluss der hellenistischen religiösen Sprache schon eingedrungen. Aber die Wurzeln zum Vergöttlichungsglauben liegen auch nicht erst in ihren Schriften. Schon vor diesen können wir drei solche Wurzeln entdecken, eine psychologische, eine ethische und eine sakramentale. Die *psychologische Grundlage* zum urchristlichen Vergöttlichungsglauben ist die Lehre des Alten Testamentes von der Gottebenbildlichkeit der Menschenseele. Mit der grossen Wertschätzung des Alten Testamentes, die die Apostel und ersten Jünger Jesu aus ihrer jüdischen Heimat mitbrachten, und die Jesus nur bestärkt hat (*Mt.* 5, 17-19), ist die Lehre der Genesis und der Weisheitsbücher zu einer Grundanschauung des Urchristentums geworden. (Vgl. *Gen.* 1, 26. 27; 5, 1. 3; 9, 6; *Weish.* 2, 23; *Jes. Sir.* 17, 3; zur Lehre des Urchristentums die ausführliche Arbeit von A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte.* Münster, 1913). Hier war der Anknüpfungspunkt gegeben für die Verchristlichung der Platonischen Philosophie vom himmlischen Ursprung der Seele und von ihrer Aufgabe, sich der Gottheit zu verähnlichen. Aber der geschichtliche Ursprung aller späteren christlichen Philosopheme über diese Frage liegt in der Tat im Alten Testament, dem ältesten Heiligen Buche der Christen, ehe der christliche Kanon noch entstanden war. Die ganze Homoiosislehre der Alexandriner ist nur hellenistische Formulierung eines ursprünglich alttestamentlichen, bodenständig christlichen Gedankens.

Ein weiterer Anhaltspunkt für dieselbe Platonische Lehre bildete ein Wort des Herrn selbst: « Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. » (*Mt.* 5, 48). Damit ist der Grund zur Verchristlichung aller jener philosophischen Bestrebungen gelegt, die eine *Vergöttlichung durch ethisches Vollkommenheitsstreben* lehrten. Aber welch ein Unterschied besteht ursprünglich auch in diesem Punkte zwischen christlicher und heidnischer, wenn auch noch so sublimer Vergöttlichung. Hier ist nichts von mystischer Ideenschau, nichts von der Leidenschaftslosigkeit der Stoa, nichts

von der Ataraxie des Kepos. Christliche Vergöttlichung ist in erster Linie die Liebe zum Nächsten, ja zum Feinde, mit Rücksicht auf die Verähnlichung mit dem Vater im Himmel, der « seine Sonne aufgehen lässt über Schlechte und Gute, der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. » (*Mt.* 5, 44-46). Diese für die Antike ganz unerhörte Verähnlichung mit Gott wird auch von Christus ausdrücklich als ein Schritt weit über das Heidentum hinaus bezeichnet: « Wenn ihr bloss euere Freunde grüsset, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? » (*Mt.* 5, 47).

Auch die *sakramentale Vergöttlichung* des Christen ist in der Predigt Jesu selbst schon grundgelegt. Sobald man sich einmal den Universalismus der Religion Jesu Christi, wie ihn in der Tat die ungestutzten Quellentexte wiedergeben, klar gemacht hat, wird man diese Behauptung nicht mehr von vornherein zurückweisen können. Denn das Sakrament kommt ja einem der tiefsten Bedürfnisse des religiösen Menschen entgegen, dem Verlangen nach einer an bestimmte sinnlich wahrnehmbare Handlungen geknüpften Vereinigung mit Gott. Jeder unvoreingenommene Blick in die Evangelien, und zwar in die synoptischen, lehrt in der Tat, dass das Urchristentum wenigstens zwei Sakramente auf die unmittelbare Einsetzung Jesu zurückgeführt hat. Taufe und Eucharistie, die dann vom Johannesevangelium an in den Mittelpunkt der Vergöttlichungslehre rücken sollten. Beide Sakramente sind aber von ihren ersten Anfängen an — und da muss man sie betrachten, wenn man über ihre Provenienz sachlich urteilen will, — so ganz und gar von den heidnischen Mysterien verschieden, dass ihr Ursprung aus diesen Mysterien für eine rein wissenschaftliche Betrachtungsweise ausgeschlossen erscheint. Zwar kannte man in den antiken Religionen, genau wie in allen anderen, Reinigungsgebräuche, bei denen das Wasser seine Rolle spielte. Sie sind oft genug zusammengestellt worden, so dass wir hier auf Anführung im Einzelnen verzichten können. Die von Matthäus auf Christus selbst zurückgeführte Taufe (*Mt.* 28, 19.) ist von jeher mit Recht auf die ihr viel näher stehende Busstaufe des Johannes bezogen worden (schon von den Evangelisten selber, bezw. von Johannes dem Täufer: *Mt.* 3, 11; *Mk.* 1, 8; *Lk.* 3, 16: *Joh.* 1, 33). Innerlich ist sie weit über diese erhaben, aber noch viel weiter von

den heidnischen Mysterien entfernt. Geschieht sie doch im « Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (εἰς τὸ ὄνομα...). Etwas Aehnliches existiert in keiner antiken Religion, mag man noch so viel von der « Heiligen Drei » in der Antike reden. Denn es giebt nirgends ausser in der christlichen Religion eine Dreifaltigkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, die zusammen doch nur den einen monotheistischen Gott ausmachen. Und ebenso wenig ist in irgend einem der antiken Mysterien die Taufe Initiationsritus. Dort ist vielmehr nur eine rituelle Reinigungszeremonie mit Wasser bekannt, die u. a. auch die Einleitung zu Mysterienhandlungen bilden, nicht aber mit diesen selbst zusammenfallen. Man kann also von einer Verwandtschaft der Taufe mit den Mysterien überhaupt nur in dem Sinne sprechen, als in beiden Fällen eine sinnfällige Handlung vorliegt, wodurch der Einzuweihende der Gottheit verschrieben, in ihren Bereich gezogen, vergöttlicht wird. Aber diese Uebereinstimmung ist erstens eine sehr abstrakte und schon darum für Schlüsse auf dem sehr konkreten Gebiet der Geschichte unbrauchbar. Und zweitens tut selbst diese scheinbare Uebereinstimmung nur die Kluft zwischen den beiden Vergleichsobjekten um so mehr auf. In den Mysterienhandlungen haben wir wirkliche « Magie » vor uns, die Handlungen wirken als materielle Zauberhandlungen. Sie sind durchtränkt von den polytheistischen Mythen und Sagen aus grauer Vorzeit. Sie haben zu den unsittlichsten Aussschreitungen geführt, wie dies an den Dionysosmysterien und im Kybeledienst und so vielen andern schon den alten Heiden bekannt war. Hält man dagegen das christliche Sakrament mit seinem reinen Monotheismus, seinem feierlichen Schwur gegen alles Heidnische, seinen hohen sittlichen Forderungen, seiner Verankerung in der geschichtlichen Erscheinung und der Erlösungstat Jesu Christi, so wird kaum ein grösserer Gegensatz zu denken sein als der zwischen der Mysteriennacht von Eleusis und der Osternacht in Rom. Wenn trotzdem die christlichen Schriftsteller die Ausdrücke der Mysterien auf die Taufe übertragen, so geschieht dies selbverständlich nur im Sinne einer immanenten Bekämpfung der religiösen Verheissungen der Mysterien.

Dasselbe gilt aber von dem zweiten Vergöttlichungssakrament des Urchristentums, der Eucharistie. Auch sie war schon in den Synoptikern, nicht etwa erst bei Johannes und Paulus, als geheimnisvoller Speisegenuss des sich für uns hinopfernden Christus gedacht. Der Beweis dafür steht in allen Lehrbüchern der katholischen Dogmatik zu lesen und braucht darum hier nicht wiederholt zu werden. Ist dieses aber von Anfang an der Sinn des eucharistischen Mahles gewesen, so lag auch der Vergöttlichungsgedanke von Anfang an darin eingeschlossen. Denn eine innigere Vergöttlichung lässt sich nicht denken, als der Genuss des Fleisches und Blutes dessen, der sich selbst als Gott bezeichnet hat (auch bei den Synoptikern). Aber wie verschieden ist dann dieses unvergleichliche Sakrament von allen heidnischen « Vergottungsmahlen », etwa gar von dem Dionysischen mit seiner frechen Ausgelassenheit. Nirgendwo im Heidentum der Geschichte ist je ein Mensch aufgetreten, der es gewagt hätte, etwas auch nur entfernt Aehnliches auszusprechen wie die Einsetzungsworte der Eucharistie. Es ist aber kein Zweifel, dass Christus, der geschichtliche Christus, sie ausgesprochen und dass man sie ihm aufs Wort geglaubt hat. Beides ist ganz unerhört und neu. Damit ist aber auch die durch die Eucharistie vermittelte Vergöttlichung als etwas von allem heidnischen Wesen Verschiedenes und ganz Neues erwiesen.

Wir mussten uns in Rahmen eines Aufsatzes auf diese allgemeinen Bemerkungen beschränken bezüglich der ersten Anfänge christlicher Vergöttlichung. Auch die Zeit des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts können wir hier nur kurz skizzieren. (Eine ausführliche Studie über die christliche Vergöttlichungslehre bei den apostolischen Vätern und Apologeten hat Ludwig Baur in der « Tübinger Theologischen Quartalschrift » niedergelegt: 28 (1916) S. 467 ff.; 29 (1917-1918) S. 225 ff.; 30 (1919) S. 426 ff.; 31 (1920) S. 28 ff.; 184 ff.). Sie ist für uns hier auch weniger wichtig, weil es uns hauptsächlich darauf ankommt, die « hellenisierte » Form des christlichen Vergöttlichungsglaubens noch kennen zu lernen.

War einmal der religiöse Inhalt der Vergöttlichung im Christentum gegeben, so musste er von selbst bei der Ausbreitung der

neuen Religion mit dem Vergottungsglauben der heidnischen Umgebung in Wettbewerb treten, musste infolgedessen, gerade aus seiner Opposition heraus, die sprachlichen Ausdrücke des Mysterienwesens und der Philosophie sich aneignen, um seine Ueberlegenheit über sie alle zu erweisen, nach der einfachen Formel: « Bei euch sind diese hohen Worte Schein, nur bei uns sind sie Wahrheit ». Es ist ganz dieselbe Erscheinung auf dem Gebiete der religiösen Sprache, wie sie Franz Joseph Dölger für die Formensprache der urchristlichen Kunst und Symbolik erwiesen hat, in seinem bisher dreibändigen, demnächst fünfbändigen Werke ΙΧΘΥΣ, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* Bd. I. Freibg. 1911. BD. II. und III Münster 1922.: Aus der Opposition heraus hat das junge Christentum das allenthalben in der heidnischen Umwelt verbreitete Fischsymbol mit dem erhabensten christlichen Inhalt durchtränkt, indem es Christus selbst, besonders den eucharistischen Christus, als den wahren « Fisch der Lebendigen » bezeichnete. Eine gleich sieghafte Geistesart verrät die *Uebertragung der heidnischen Mysteriensprache auf die christliche Vergöttlichungslehre.* Sie beginnt schon, wie gesagt bei Johannes und Paulus. Aber es sind doch erst ganz geringe Spuren hellenistischer Terminologie bei ihnen zu finden, etwa die Ausdrücke υἱοθεσία, σπέρμα θεοῦ. Erst von *Justin* an hat man es gewagt, den Ausdruck θεός selbst auf den vergöttlichten Christen anzuwenden, mit Anlehnung an die Psalmstelle *Ps.* 81, 1-6; (vgl. Justin, *Dial. c. Tryphone* 124); Der *Gnostizismus* vertrat gar einen beinahe fatalistischen Vergottungsglauben mit der Behauptung, einige Menschen bekämen von ihrer Geburt an das göttliche Sperma und würden daher mit Naturnotwendigkeit gerettet: die « Gnostiker ». (vgl. z. B. bei Iren. I 6, 2; Exc. ex Theod. 56, 2. 3; Klem. Al. über die Valentinianer *Strom.* II 10, 2. III 3, 3; IV 89, 4 u. s. w.). Das führte zu einer systematischen Ausbildung der Vergöttlichungstheologie, die mit *Irenäus* einsetzte. Bei ihm taucht zum ersten Mal das Wortspiel von der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung des Menschen auf, das von da an nie mehr verschwindet. (Vgl. z. B. Iren. III 19, 1 ff. Ausführlich handeln über Irenäus L. Baur « Tüb. Theol. Quart. » 1920 S. 37 ff. W. Bousset, *Kyrios Christos* 1921 2. Aufl. S. 335 f. 337 ff. Harnack, *Dogmengesch.* I. 4. Aufl. S. 612).

Das volle Ergebnis hellenistisch-christlicher Redeweise aber tritt uns bei *Klemens von Alexandrien* entgegen, dem wir nun etwas mehr Aufmerksamkeit schenken werden, um gerade bei diesem ausgesprochen hellenistischen Kirchenschriftsteller, der mit Bewusstsein alles ihm brauchbar Scheinende aus griechischer Philosophie und griechischer Mysteriensprache ins Christentum herübernimmt, noch die gewaltigen Unterschiede zwischen heidnischer und christlicher Vergöttlichung zu erkennen.

Klemens stellt uns die Vergöttlichung des Christen dar als einen Prozess, der mit der Taufe beginnt und erst im Jenseits seinen Abschluss findet.

Was uns zuerst auffällt, ist, dass auch hier *alles Mythische*, Zauberhafte der griechischen Mysterien *abgestreift* ist. Denn als Urheber der Vergöttlichung erscheint der unter Pontius Pilatus Gekreuzigte, der sich als Sohn Gottes bezeichnet und erwiesen hat, also eine lebendige Gestalt der allerjüngsten Geschichte jener Zeit. Er war Gott und wurde Mensch, sagt Klemens, um uns, die wir Menschen sind, zu lehren, wie man göttlich werde: « Jetzt spricht zu dir deutlich der Logos selbst..., der Mensch geworden ist, damit denn auch du von einem Menschen lernen könnest, wie denn eigentlich ein Mensch zu einem Gotte werden könne » (*Protr.* I 8, 4); — Abgestreift sind auch alle Makeln des *Polytheismus und Pantheismus.* Immer wieder betont Klemens der Stoa und den antiken Religionen gegenüber, dass sein Gott unendlich hoch über jedem Menschen stehe, auch über dem Gott Aehnlichsten. « Ein schwer zu fassendes und schwer zu erjagendes Ding » ist ihm der wahre Gott, « das immer weiter sich zurückzieht und sich entfernt von dem, der ihm nachjagt ». (*Strom.* II 5, 3 f. Anlehnung an Philo *De Somn.* I 66 f. = I p. 630 M = Cohn-Wendland III p. 219). Und er kann es nicht verstehen, « wie einer, der Gott erkennt, es ertragen kann », dass wir gleichen Wesens sein sollen mit Gott, wenn er auf unser Leben mit all seinen Armseligkeiten schaut. « In nichts sind wir ihm verwandt, weder in unserem Wesen, noch in unserer Natur, noch in der eigenen Kraft unserer Natur, sondern nur dadurch, dass wir das Werk seines freien Willens sind ». (*Strom.* II 73,3-75,2; Gegen die Stoa, deren Lehre z. B. *Strom.* V 89, 2-4 erwähnt ist). Nur wer freiwillig

dieser Erkenntnis des wahren Gottes sich hingiebt, der wird von ihm zur Sohnesadoption berufen, « dem grössten aller menschlichen Fortschritte ». (*Strom.* II 75, 2;). Aber auch die Sohnesadoption ist wohl zu unterscheiden von der wesentlichen Gottessohnschaft Jesu Christi « Es muss uns genug sein, zu sein wie der Lehrer. nicht dem Wesen nach, denn es ist unmöglich, dass, wer nur adoptiert ist, seinem Wesen nach dem gleich sei, der von Natur aus der Sohn ist ». (*Strom.* II 77, 2-4): « ἀρκετον δέ, ἐὰν γενώμεθα ὡς ὁ διδάσκαλος, οὐ κατ' οὐσίαν, ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὕπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει... ». Man sieht, dass schon hier die heute in der Theologie gebräuchliche Unterscheidung vorliegt: filius natura, filius adoptione).

Diese von allem Pantheismus der Stoa befreite Vergöttlichung des Christen vollzieht sich zunächst in der *Taufe.* « Wir werden getauft und erleuchtet, erleuchtet und adoptiert, adoptiert und vollkommen, vollkommen und unsterblich. 'Ich habe gesprochen', heisst es in der Schrift, 'Götter seid ihr und Söhne des Allerhöchsten allzumal' ». (βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα· 'ἐγώ', φησιν, 'εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.' ». *Paed.* I 26, 1:). Aber welches ist die Auffassung des Klemens über das christliche « Sakrament »? Unterscheidet er es etwa nicht, wie so viele moderne « Religionsgeschichtler », von der Magie der heidnischen Mysterien? — Er spricht sich darüber deutlich genug aus mit folgenden Worten: « Wie auf Gottes blossen Befehl hin alles entsteht, so folgt auf seinen blossen Begnadigungswillen sofort die Gnadenerfüllung ». (*Paed.* I 26, 3; von der Taufe, die er als vollkommene Vergöttlichung gegenüber der falschen Gnosis nachweist). — Diese « Gnadenerfüllung » wird aber noch näher bezeichnet als das Eingehen einer ganz wunderbaren Verbindung mit dem Geiste Gottes, verknüpft mit einer Verzeihung aller Sünden vonseiten des begnadigenden Gottes. Anspielend auf die Sehtheorie seiner Zeit führt dies Klemens mit folgenden Worten aus: « Wie die, die sich die Hülle von ihren Augen ziehen. nicht sich selbst das äussere Licht schenken, das sie ja nicht besitzen, sondern nur das Hindernis von ihren Augen nehmen, um die Puppille frei zu machen, so die Täuflinge: Mit Hülfe des göttlichen Geistes

reiben wir uns die verdunkelnden Sünden wie eine Schmutzschicht von den Augen, und dadurch bekommen wir ein freies, unbehindertes, lichtes Geistesauge. Mit ihm allein können wir das göttliche Licht schauen, indem vom Himmel her in uns einströmt der Heilige Geist, das ist eine Verbindung mit dem ewigen Strahle, der das ewige Licht zu schauen imstande ist... ' Denn ihr waret einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht in Herrn ' ». (*Paed.* I 28, 1); — Diese Verbindung mit dem Geiste Gottes ist das wahre « Leben », die « ζωή » das grosse Taufgeschenk, das sofort an den Pforten des neuen Lebens den Menschen erwartet: « Die Befreiung vom Bösen ist schon der Anfang des Heils. In der Tat ist jeder, der die Grenzen des Lebens auch nur berührt hat, sofort vollkommen. Denn wer vom Tode sich getrennt hat, der lebt. Das Heil ist also der Anschluss an Christus. Denn was in ihm ist, das ist Leben. ' Wahrlich, wahrlich, ich sage euch ', spricht er, ' wer meine Worte hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist bereits übergegangen vom Tode zum Leben. Darum ist das blosse Glauben und Wiedergeborenwerden schon vollendetes Leben ». (*Paed.* I 27, 1. 2); « Denn Gott ist nie schwach. Wie nämlich sein blosser Wille schon Werk ist und dieses den Namen Kosmos trägt, so ist auch sein blosser Wille der Menschen Rettung, und dieser Vorgang trägt den Namen « Kirche » (im Sinne von « Auswahl », wie aus den folgenden Worten hervorgeht): Er weiss, welche er berufen hat. Welche er aber berufen hat, die hat er auch gerettet. Hat er sie doch zugleich berufen und gerettet ». (ebenda). — « Was heidnische Blindheit (ἄγνοια) schlimm gefesselt, das wird durch die wahre Erkenntnis schön gelöst. Und es werden diese Fesseln wie im Nu entfernt durch den Glauben von des Menschen Seite, von Gottes Seite aber durch die Gnade, indem die Sünden nachgelassen werden durch das eine allhéilende Mittel, die Taufe des Logos (ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἑνὶ παιωνίῳ φαρμάκῳ, λογικῷ βαπτίσματι). Weil aber zusammen mit der Erleuchtung (= Taufe: φώτισμα) auch die Erkenntnis aufgeht, den Geist umblitzend, heissen wir auch sogleich « Gelehrige » die bisher Ungelehrigen, indem irgendwann vorher jene Lehre uns geworden ist — den Zeitpunkt vermagst du ja nicht zu nennen. Denn die Katechese führt zum

Glauben, der Glaube aber wird im Augenblick der Taufe vom Heiligen Geiste gelehrt ». (*Ebenda* 30, 1. 2).

Ist also mit der Taufe schon Alles geleistet? — Die eben genannten Stellen sind aus der Polemik gegen die falsche Gnosis zu verstehen. Doch Klemens versäumt nicht, zu betonen, dass mit der Taufe die sittliche Aufgabe für den Christen eigentlich erst beginnt. Denn das göttliche Leben kann verloren gehen durch jedes freiwillige Zurücksinken in den Tod der Sünde. « Immerwährender Tod ist die Sünde » (*Protr.* XI 115, 3;). « Die sündige Seele stirbt » (*Paed.* I 95, 1;). Der Trinker ist « tot für den Logos » (*Paed.* II 27, 5;). Er ist gestorben des Todes vor dem Herrn. « Denn das Vergessen dessen, was zum Leben gehört, schlägt zum Tode aus ». Und zwar ist dies « nicht ein Tod ohne Gefühl, sondern der Tod am Heile » (*Paed.* II 8, 2;). « Nicht der Tod, der den Leib von der Seele trennt, sondern ein solcher, der die Seele von der Wahrheit trennt » (*Strom.* II 34, 2).

Allerdings hat der Christ auch ganz göttliche Mittel, sein göttliches Leben zu erhalten und stets mehr zu steigern.

Eine wunderbare Speise ist es vor allem, wodurch das göttliche Leben ernährt wird. θεία τροφή ist bei Klemens ein stehender Ausdruck für diese Wunderspeise. Aber auch hier nichts Mythologisches, sondern der lebendige Christus der Geschichte, der sich nach des Klemens Glauben allen Christen unter Brot und Wein zur Speise gab. Die *Eucharistie* ist jenes Heilmittel zur Unsterblichkeit, wie es seit des Märtyrers Ignatius Tagen heisst. Der Zeitgenosse des Klemens, Aberkios, dessen Grabschrift Dölger vor kurzem endgültig als christlich erwiesen hat (*Ichthys* II. S. 454 ff), preist die Ausbreitung dieser geheimnisvollen Speise über die ganze damalige Welt: « Ueberall zog mir der Glaube voran und setzte mir vor an jeglichem Ort einen Fisch von der Quelle, überaus gross und rein, den gefangen hat eine reine Jungfrau. Und diesen gab er (der Glaube) den Freunden zum Mahle immerdar, spendend süssen Wein, Mischwein spendend mit Brot ». Klemens wird noch wärmer, wenn er von der Speise spricht, die er Eucharistia nennt. Sie ist ihm der « Trank der Unsterblichkeit », d. h. der Göttlichkeit (*Quis Div. Salv.* 23, 4;). Sie ist ihm eine wunderbare Mischung des Göttlichen mit dem Menschen, wie wenn Wein mit

Milch sich mischt und alles Wässerige aus ihr ausscheidet. « So scheidet die Geisterfüllte gläubige Gemeinschaft mit Christus die fleischlichen Begierden aus und lässt den Menschen zur Unsterblichkeit sich sammeln. Da sie selbst unsterblich ist, macht sie ihn unsterblich » (*Paed.* I 51, 1-3). « Wer an ihr teilnimmt in heiligem Glauben, der heiligt sich an Leib und Seele. Denn der Vater vermischt nach weisem Ratschluss das göttliche Gemisch des Menschen mit dem Worte und dem Geiste in geheimnisvoller Weise. Der Geist verbindet sich mit der von ihm getragenen Seele, das Fleisch mit dem Worte, um deswillen das 'Wort ist Fleisch geworden' (*Paed.* II 19, 4-20, 2;). « Diese Speise, so zuträglich dem eben geborenen, frisch entsprossenen Kinde, bereitet von Gott, dem Nährer und Vater der Geborenen und der Wiedergeborenen, wie das Manna floss vom Himmel her den alten Hebräern, ist der Engel himmlische Speise » (*Paed.* I 41, 2;). Ergreifend ist die Ansprache, die Klemens durch Christus der Seele halten lässt: « Ich habe dich wiedergeboren, da du von der Welt nur zu üblem Tode geboren warst. Ich habe dich erlöst, habe dich geheilt, habe dich losgekauft. Ich werde dir ein Leben schenken, das nicht endet, ein ewiges, überweltliches. Ich werde dir zeigen des gütigen Vaters Antlitz... Denn ich werde dich führen zur Ruhe und zum Wonnegenuss unsagbarer und nie ausgesprochener Güter... Ich bin dein Ernährer und gebe mich selbst dir zum Brote. Wer von ihm kostet, wird nimmer den Tod erfahren. Und täglich spende ich dir den Trank der Unsterblichkeit... Für dich habe ich bis zum eigenen Tode gestritten und damit deinen Tod bezahlt, den du schuldig warst für deine Sünden und den Unglauben gegen Gott » (*Quis Div. Salv.* 23, 2-4). Dies nur einige Stellen von vielen.

Aber der sakramentale Anschluss an Christus ist selbst wieder nur Mittel, um den ethischen Anschluss an ihn und damit die *ethische Vergöttlichung* des Menschen zu erreichen. Hier spielt nun Klemens mit allen Registern der antiken Philosophie und ihren Vergöttlichungslehren. Heraklit, Platon, Aristoteles, die Stoa treten auf, um die Verähnlichung mit Gott in immer neuen Farben zu malen. Aber schliesslich mündet doch alles in das einfache Wort: *Folge Christus!*

Er ist ja der Gott, der Mensch geworden ist, damit « du von einem Menschen lernen könnest, wie denn eigentlich ein Gott wird aus einem Menschen ». In Allem sind wir mit Christus verbunden worden, zur Verwandtschaft mit ihm durch sein Blut, durch das wir losgekauft werden, zum Mitleiden durch die Ernährung aus dem Logos, zur Unvergänglichkeit durch seine Führung » (*Paed.* I 49, 4;). « Denn nicht Essen und Trinken ist unsere Beschäftigung, noch Genuss unser Ziel, sondern Nahrung nehmen wir nur auf für unsern Aufenthalt hienieden, wir. die der Logos zur Unvergänglichkeit erzieht » (*Paed.* II 1,4-2,1;). « So last uns denn, o Kinder eines guten Vaters, eines guten Erziehers Zöglinge, den Willen des Vaters erfüllen, lasst uns hören auf den Logos und in uns ausprägen das wahrhaft heilbringende Leben unseres Heilands. Hienieden schon lasst uns bedacht sein auf jenes Bürgerrecht, gemäss dessen wir vergöttlicht werden durch Salbung mit dem Oel stets frischer Freude und unvergänglichen Wohlgeruches. Zum strahlenden Beispiel der Unvergänglichkeit lasst uns nehmen den Wandel des Herrn, lasst uns folgen den Spuren unseres Gottes » (*Paed.* I 98, 3;). — Das ist nach Klemens die wahre Schönheit, die er herrlich beschreibt mit folgenden Worten: « Der Mensch, in dem der Logos wohnt, braucht sich nicht zu schminken, zu zieren. Er hat die schöne Gestalt des Logos, er wird gottähnlich, er *ist* schön, und braucht sich nicht schön zu machen. Das ist die wahre Schönheit. Denn Gott ist die Schönheit, zu Gott aber wird jener Mensch, weil er dasselbe will, was Gott will. Darum hat mit Recht Heraklit gesagt: ‘Menschen sind Götter, und Götter sind Menschen, denn der Logos ist derselbe’. Ein offenkundiges Geheimnis: Gott ist im Menschen, und der Mensch ist Gott, und den Willen des Vaters vollzieht der Mittler, denn der Mittler ist der Logos, der beiden gemeinsam ist: Gottes Sohn, der Menschen Erlöser, des Einen Diener, unser Erzieher » (*Paed.* III 1,5-2,1).

Nur wer so ausharrt bei Christus, erlangt *das Ziel der endgültigen Vergöttlichung,* als Sohn Gottes durch Adoption das Erbe aller Gottessöhne: « Wer zur Adoption und Freundschaft mit Gott bestimmt ist, der tritt ein in das Miterbe der Herren und Götter (τῶν κυρίων καὶ θεῶν), wenn er, wie der Herr gelehrt, nach dem Evangelium sich vervollkommnet hat » (*Strom.* VI 114, 4-6;).

« Die Vollkommenheit führt uns zum Ende, das ohne Ende und vollkommen ist, indem sie uns einübt auf den uns bevorstehenden Verkehr mit Göttern bei Gott... Denn Götter werden genannt, die ihren Thron teilen werden mit andern Göttern, die den ersten Rang einnehmen nach dem Heiland » (*Strom.* VII 56, 3 und 6;). « Wer mit Christus sich begraben lässt, der wird mit Gott erhöht » (*Protr.* II, 27, 2. 3;). « Gottes Freund ist also, wer Gottes würdig ist, und das ist der, der weiss im Wissen und im Leben, wie der leben muss, der ein Gott sein wird und jetzt schon Gott sich verähnlicht » (*Strom.* VII 3, 6).

Dass Klemens hier so frei den Namen Gottes für den Menschen gebraucht, werden wir begreifen, wenn wir uns vor Augen halten, dass der Verfasser von der Philosophie seiner Zeit herkommt und in erster Linie, ja ausschliesslich, für die Gebildeten seiner Zeit schreibt. Wir haben oben gesehen, wie sehr das Wort θεός zum Schlagwort in allen Philosophenschulen herabgesunken war. Der genannte Psalm 81 schien der Exegese der damaligen Zeit, die es mit dem Litteralsinn bekanntlich nicht sehr genau nahm, Berechtigung genug zu geben, dem heidnischen Schlagwort ein christliches gegenüberzustellen. Aber trotz allem verbirgt sich unter dem gleichen Wort, wie wir deutlich genug sahen, ein ganz verschiedener Sinn. Im Grunde haben wir auch bei Klemens nichts weiter als die Vergöttlichungslehre des hl. Paulus und des hl. Johannes, nur in fortgeschrittener Hellenisierung der Sprache. Wir müssen sagen, es war ein zündendes Programm, diese Klementinische Vergöttlichung, die auf alle Gebildeten seiner Zeit den grössten Eindruck machen musste.

Und bei Allem blieb Klemens, wenigstens seiner Absicht nach, der Mann der *Kirche*, der allem freigeistigen Sektiererwesen abhold war und sein Glück nur in der « Grosskirche » finden konnte. Wie in der Inschrift des Aberkios neben dem Lehrer-Hirten die « Königin steht im Goldgewande, mit goldenen Sandalen », so dankt Klemens alles der Kirche, und voll Begeisterung ruft er aus: « O wundervolles Geheimnis, Einer ist der Vater des Alls, Einer auch der Logos des Alls und der Heilige Geist ist Einer und Derselbe überall. So giebt es auch nur eine Jungfrau-Mutter. Und Wonne ist's mir, sie zu nennen die Kirche. Allein von allen Müttern

hat sie Muttermilch nicht erhalten. Denn sie allein wurde nicht Weib und ist doch Jungfrau und Mutter zugleich: fleckenlos wie eine Jungfrau und liebevoll wie eine Mutter. So ruft sie ihre Kinder zu sich heran, sie grosszuziehen mit einer heiligen Milch, mit dem Logos in Kindesgestalt. Deswegen hat sie Muttermilch nicht erhaltem, weil sie wie Muttermilch trägt dieses schöne Kind, das ihr ganz zu eigen, den Leib des Christos, zu nähren ihre Kinder mit dem Logos, die Kinder, denen der Herr selbst das Leben schenkte in Wehen seines Fleisches, die der Herr selbst umgab wie mit Windeln mit seinem kostbaren Blute. O heiliges Bett unserer Geburt, o heilige Windeln! » (*Paed.* I 42 1 ff. Ich glaube die korrupte Stelle am besten durch folgende Konjektur heilen zu können: « ὅτι γάλα ἤνεγκε (statt des unmöglichen ἦν) τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον, τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ, τὴν νεολαίαν ὑποτροφοῦσα (statt ὑποτροφοῦσαν) τῷ λόγῳ » ...).

Ueberblicken wir noch einmal den Gang unserer Untersuchung, die natürlich nur ein kurzer Auszug aus einem weitschichtigen Material sein konnte [1], so können wir folgende Richtlinien gewinnen.

Die christliche Vergöttlichungslehre hat sich uns gezeigt als ein durchaus selbständiges Gewächs im Garten des Urchristentums. Sie offenbart sich in der Tat im Vergleich zur heidnischen als das Wesen gegenüber dem Schatten, als die Erfüllung gegenüber dem Sehnen. Weil sie so von den ersten Christen selbst erkannt wurde, konnten sie ohne Gefahr die Terminologie der griechischen Mysterien und der griechischen Philosophie auf sie übertragen, der Gegensatz war immer noch markant genug: Dort die philosophisch unhaltbaren Grundlagen des Polytheismus und Pantheismus, hier die einzig haltbare Wurzel des Eingottglaubens, aus der Alles entspringt. Dort ein Herabziehen der göttlichen Natur bis zu rein menschlichem Aussehn, um dem Menschen den Schritt zur Gottheit zu ermöglichen, hier das unnahbare Licht der Gottheit, das nicht herabgezogen wird, sondern nur sich herablässt in unendlicher Erbarmung, um den Menschen zu sich emporzuziehen. Dort ein aus

[1] Es liegt gesammelt vor in einer bisher noch ungedruckten Dissertation des Verfassers dieser Zeilen: ΘΕΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ *qua sententia intellegatur a Clemente Alexandrino.* Vindobonae, 1923.

Gespensterfurcht geborener Totenkult, der zur Jenseitsvergöttlichung des Menschen führt, hier ein vertrauensvolles Sichhingeben an den, der gesagt hat: « Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben ». Am meisten Aehnlichkeit findet der oberflächliche Blick noch zwischen antikem und christlichem Mysterium als Mittel der Vergöttlichung. Scheinen doch auch die antiken Mysterien alle einen Ritus der Vergöttlichung zu kennen — die Sache ist wissenschaftlich freilich noch lange nicht genügend geklärt. Und doch wie verschieden ist, selbst die Tatsächlichkeit jener alten Riten vorausgesetzt, das Mysterium der Taufe und der Eucharistie. Gewiss ist auch hier ein Ritus, aber nicht dieser bewirkt die Vergöttlichung aus sich als magische Handlung, er ist nur das für uns Sinnenwesen unentbehrliche Zeichen, woran Gott unsere Begnadigung geknüpft hat. So haben wir es aus den klaren Worten des Alexandriners oben herauslesen können. Das Grossartigste aber ist der tiefe Zusammenhang, die unlösbare Einheit dieser christlichen Mysterien mit christlichem Dogma und Ethos. Mit der gottgegebenen Gnadenfülle setzt die strenge Forderung an jeden Christen ein, fortan Schritt zu halten mit der Gnade in höchster, bisher ungekannter ethischer Veredelung des ganzen Menschen. Dabei ist der Christ aber nicht auf einige theoretische Sätze der Philosophen angewiesen, sondern Christus, der Gottmensch, ist sein Führer, sein lebendiges Vorbild « wie denn eigentlich der Mensch göttlich werden könne ». Sein ganzer Fortschritt beruht auf der von Christus am Kreuz verdienten Gnade, die der Kirche in ihren Sakramenten anvertraut ist.

So wächst die urchristliche Vergöttlichungstheologie organisch aus den Grundwahrheiten des Christentums, Menschwerdung Gottes, Erlösung durch Christi Kreuzestod hervor. Sie wäre auch gewachsen, wenn es keine griechische Mysterien und keine griechische Philosophie gegeben hätte. Denn, abgesehen von allen angeführten historischen Beweisen, eine Religion ohne Vergöttlichung des Menschen kann niemals die Universalreligion sein, wie Christus sie gestiftet hat.

Otto Faller S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De natura potestatis Ordinariorum secundum Codicem.

Quod attinet ad potestates Ordinariorum, non immerito quaeri potest cuiusnam tandem naturae eae sint. Certe hi non paucas accipiunt potestates in ordine ad dispensationes, praesertim matrimoniales, sive indulto ipsis concessas sive concessas ipso iure. Primas esse delegatas nemo non videt: alias vero generatim recentiores commentatores Codicis ordinarias dixerunt. Sed an recte? Fateor me numquam potuisse acquiescere his affirmationibus, quae a iure alienae mihi semper visae sunt, et a quibus deduci possent, ut de facto deducuntur a recentioribus commentatoribus, ex necessitate inducta a generalibus principiis iuris, consequentiae periculis plenae.

Et de facto inde deduxerunt posse Ordinarios suas has potestates, etiam in res matrimoniales, aliis delegare vel subdelegare, nisi electa fuerit industria personae aut subdelegatio prohibita, nitentes canone 199: quod, si quis consideret in re matrimòniali agi de re maximi momenti et prae omnibus delicata, nemo est qui non videat multis inconvenientibus viam aperiri.

Sed quidquid sit de inconvenientibus (de hoc enim curare debuit legislator, nec id ad interpretis partes pertinet), id, quod de facto in lege cautum est, considerare debemus.

Ratio autem cur has potestates ordinarias dixerunt, ea est, quia id visum ipsis est deducendum ex canone 197, in cuius § 1 ponitur principium, potestatem ordinariam eam esse, quae ipso iure annexa est officio: delegatam, quae commissa est personae. Quo principio posito et in hunc sensum intellecto, ut scilicet quidquid in iure alicui datum sit evadat potestas ordinaria, congruum fuit deducere, posse Ordinarios has potestates delegare.

Et quamvis commentatores et scriptores hos magni faciam pro merito, omnium tamen forte primus hanc sententiam ablegandam seu repudiandam censeo.

Scilicet videntur mihi auctores hi non bene intellexisse sensum Codicis in canone illo citato 197. Nam profecto in eo canone dicitur ordinariam potestatem esse eam, quae ipso iure adnexa est officio. Verum id potest dupliciter intelligi, vel ita ut quidquid dicatur in Codice concedi Ordinariis, iam exinde evadat eorum ordinaria potestas: vel ita ut illud tantum dicatur potestas ordinaria Ordinariorum aut aliorum, quod in Codice asseritur sive formaliter sive aequivalenter pertinere ad officium Ordinariorum aut aliorum. Primam acceptionem recipiunt generatim commentatores, ego vero respuendam censeo: alteram, si exclusive sumatur, commentatores putant non omnia comprehendere, ego vero unice veram puto, utique in sensu exclusivo.

Iuris est, constituere officia in societate, quae pertinent ad societatem regendam secundum magnam chartam, ut ita dicam, illius societatis: vel etiam ea, aut saltem eorum quaedam, recipere a iure superiore, si quod est, cui illa societas in his subiicitur. Ius autem ea constituere debet secundum praeformatam a se ideam, vel ea recipere a iure superiore secundum ideam quam ius superius sibi praeformavit.

Omnes facultates, quas ius constitutionale alicui officio annectit secundum praeformatam illam ideam, ordinariae sunt ex mente Codicis: aliae non item.

Certe proinde potestas est ordinaria Episcopi regere suam dioecesim potestate legislativa, iudiciaria, coactiva nomine proprio, sub potestate Romani Pontificis, ut habemus in can. 239; quemadmodum est ordinaria potestas parochi exercere curam animarum sub auctoritate Ordinarii loci, ut habemus in can. 451. Sed non sunt ordinariae in Episcopis facultates canonis 1043, 1045 §§ 1, 2 aut in parochis facultates canonum 1044, 1045 § 3, ex. gr.

Officium Episcopi et parochi sine facultatibus prioris generis ne concipitur quidem in iure nostro: sine facultatibus secundi generis optime concipitur. Illae igitur adhaerent officio: hae non item.

Immo si qua ex facultatibus primi generis, quas essentiales dixerim, ab officio demeretur, vel ex facultatibus secundi generis ita adderetur ut sine illa iam officium concipi non posset, immutatum esset ipsum officium. Haec autem immutatio fieri posset in iis, quae ius constitutionale constituit, non autem in his quae ius constitutionale humanum ab altiore iure recepit, si fieret ablatione vel demptione.

Tanti enim momenti est ius constitutionale, etiam mere humanum, alicuius societatis, ut officia nullo modo immutata dicenda sint, nisi id in iure aut dicatur expresse aut necessario colligi debeat ex novis statutis.

Quod autem res ita concipienda sit, videtur mihi facile ex Codice ipso desumi posse.

Et certe si quis attendat, multae in Codice admittendae sunt delegationes a iure, ad normam etiam antiqui iuris, praesertim tridentini. Quae omnes delegationes in contraria sententia dicendae essent abolitae, immo dicendus esset destructus ipse conceptus delegationis a iure.

Et re quidem vera statuitur in Codice principium generale in canone 81, Ordinarios infra Romanum Pontificem non posse dispensare a generalibus Ecclesiae legibus, praecise quia, ut statuitur in praecedenti canone 80, relaxatio a lege in casu particulari concedi tantum potest a legislatore vel ab eius successore aut superiore vel ab eorum delegatis. Aliquando tamen Ordinarii dispensant ex concessione iuris. Dispensare igitur non possunt nisi ut delegati, quemadmodum evidens est, quia relate ad leges generales nec sunt legislatores, nec legislatoris successores, nec multo magis superiores eius. Et hoc manifeste colligitur ex canone 2253 n. 3, ubi ii, quibus facultatem dispensandi concessit legislator vel eius successor aut superior (c. 80), expresse dicuntur *delegati*.

Porro lex est generalis statuta in c. 822, § 1 nullum sacerdotem posse missam celebrare nisi super altare consecratum et in ecclesia vel oratorio consecrato ad normam iuris. Loci tamen Ordinarius (c. 822, § 4) licentiam celebrandi extra ecclesiam et oratorium super petram sacram et decenti loco concedere potest ex iusta causa, in extraordinario casu et per modum actus. Dispensat igitur ut delegatus, delegatus autem a iure.

Nec iste solus est casus, quo Ordinarius ex concessione iuris dispensat in legibus generalibus Ecclesiae et proinde ut delegatus. Unus alterve casus sit ad exemplum.

Lex est generalis bannorum ad matrimonium, in cc. 1022 sqq. Ordinarius autem potest ex c. 1028 ex legitima causa a publicationibus etiam in aliena dioecesi faciendis dispensare. Propter rationes iam dictas haec non potest esse nisi potestas delegata a iure.

Est lex certe generalis de non legendis libris a Sede Apostolica prohibitis, quae continetur in can. 1398; et tamen in can. 1402 conceditur Ordinariis facultas dispensandi in casibus urgentibus.

Leges poenales in Codice contentae, quippe quae latae sunt a Romano Pontifice, non possunt remitti nisi ab eo qui poenam tulit aut ab eius successore aut ab eo, cui a Papa haec potestas commissa est (c. 2236): attamen ex ipso Codice (c. 2237, § 1) potest Ordinarius eas remittere in casibus publicis, quibusdam exceptis. Potestas haec est delegata a iure.

Alia huiusmodi videri non immerito possunt in canone 806, § 2 (de binatione), 914 (de benedictione papali concedenda), 990, § 1 (de irregularitate), 1006, § 3 (de tempore ordinationis), 1313, 1320 (de votis et iuramentis).

Pariter exemptio regularium a potestate Ordinariorum loci vel concipitur tamquam limitatio eorum iurisdictionis, vel tamquam subductio regularium a iurisdictione ipsorum. Si primum, Ordinarii locorum, qui in casibus a iure exceptis exercent suam iurisdictionem in regulares, exercent potestatem ordinariam, quae nempe natura sua cohaeret proprio officio. Sin alterum, exercent potestatem delegatam, quae nempe proprio officio ab ipso iure commissa est. Idem valet, servatis servandis, in iis canonibus, in quibus Ordinarii exercent potestatem suam ordinariam, quia sublatum fuit impedimentum, quo ab ea exercenda prohibebantur (cfr. c. 335).

Id autem non adversatur naturae potestatis delegatae. Potestas enim delegata non ea est quae committitur personae physicae, sed quae committitur *personae*. Persona autem alia est physica, alia moralis, sive collegialis sive non: ideoque etiam iurisdictio, quae committitur personae morali non collegiali, qualis est officium, est delegata, saltem nisi aliud expresse caveatur.

Idque etiam patet *ex ipso conceptu commissionis*. Potestas enim quae Ordinario v. gr. committitur, non est *propria* illius officii (saltem sub ea formalitate qua committitur, ut fecit Tridentinum cum commisit Episcopis potestatem procedendi in nonnullis *etiam* tamquam delegatis Sedis Apostolicae); sed huic *superaddita*, ita ut Ordinarius numquam potuisset eam exercere, nisi ei commissa fuisset. Proinde si eam exercet, non exercet *vi officii* sui. *Quapropter ut aliqua potestas iurisdictionis dicatur ordinaria, non sufficit ut concedatur officio;* sed insuper requiritur ut sit propria officii, id est ut *per se* (et non solum per commissionem) pertineat ad officium secundum ideam praeformatam in iure constitutionali. Tunc tantum cohaeret officio ipso iure, scilicet vi iuris, quo officium constitutum est.

Quare duplex in Codice recensetur potestas annexa vel cohaerens: altera quae cohaeret officio natura sua, scilicet ipso iure, quo officium constitutum est (cc. 329, § 1; 334, § 1; 335; 368, § 1; 391, § 1; 401, § 1; 873, § 1, etc.), altera quae adhaeret officio ex concessione legis communis in Codice relatae (cc. 603, § 1; 978, § 2; 990, § 1; 998, § 1; 1028, § 1; 1043; 1045, etc.). Illa est ordinaria; haec delegata a iure.

At quis dicere forte poterit haec omnia dici quidem posse theoretice loquendo, sed practice nihil efficere. Nam potestates istae Ordinariis concessae, sive sint ordinariae sive delegatae, semper important in ipsos facultatem saltem subdelegandi ex praescripto can. 199, § 2; exinde enim deducitur, vel potius ibidem confirmatur, antiquum effatum: Delegatus a principe potest subdelegare. In casu autem Ordinarius est vere delegatus a principe, quia est delegatus a iure communi, quod solum a principe condi potest.

Respondeo, effatum illud intelligendum videri de delegatione facta ab homine, minime vero de delegatione facta a iure, id est a Codice.

Rationes autem, quae id suadent, sunt sequentes:

a) quia subdelegatio est exceptio in iure (c. 199, § 4), ideoque facultas subdelegandi stricte est intelligenda.

b) quia id innuitur canone ipso 199, § 2, ubi dicitur: potestas iurisdictionis a Sede Apostolica delegata subdelegari potest... *nisi electa fuerit industria personae.* Subdelegatio igitur supponit quod delegans cognoscat personas, quibus delegat suam auctoritatem: atqui in delegatione facta a iure communi seu a Codice id verificari nequit: ergo regula seu effatum applicari non potest delegationi factae a iure;

c) quia in praefato can. 199, § 2 legitur: Potestas iurisdictionis *ab Apostolica Sede* delegata subdelegari potest. Atqui nomine Sedis Apostolicae veniunt quidem in Codice praeter Romanum Pontificem Congregationes quoque, Tribunalia et Officia (c. 7), non vero ius commune seu ipse Codex. Ergo in can. 199 agitur de delegatione ab homine, non a iure. Quod argumentum multo magis valet si coniungatur cum argumento supra immediate facto ad litt. *b*);

d) quia Codex aliquando committit hanc vel illam facultatem vel Ordinario dumtaxat, vel Ordinario, ita tamen ut eam exercere valeat *per se vel per alium.* Ita ex. gr. can. 506, § 4; c. 990, § 1; c. 2237, § 2, etc. Porro si delegationi factae a Codice applicari posset illa regula seu effatum illud, cur legislator adderet « per se vel per alium », etiam quando agitur de potestate iurisdictionis? E contra nulla est difficultas, si regula applicari possit tantum delegationi ab homine;

e) potestas iurisdictionis ab Apostolica Sede delegata subdelegari potest ex can. 199, § 2 sive ad actum sive etiam habitualiter Documenta autem pontificia docent, delegationem a iure factam etiam ab Apostolica Sede non secum ferre potestatem subdelegandi sive ad actum sive habitualiter. Unum sit exemplum, indultum seu facultas dispensandi concessa a Leone XIII per decretum S. O. 20 febr. 1888

(de aegrotis in periculo mortis). In ea expresse continetur facultas subdelegandi ad actum (per se sive per ecclesiasticam personam sibi benevisam). Et facultas habitualiter subdelegandi (et quidem parochos tantum) postea debuit concedi novo decreto S. O. 1 mart. 1889.

Haec sunt praecipua argumenta, quae ad sententiam, quam defendo, adduci possunt; verum nota ea non unica esse, nam facile multiplicari possunt. At ne longior evadam, ea interim praetereo, unum tantummodo addens quo difficultati iam propositae occurrere velim. Fuerunt scilicet qui dicerent ex hac sententia consequi potestatem dispensandi in lege pontificia nunquam esse ordinariam, quia cum nullo officio infra Romanum Pontificem cohaerere potest ex natura talis officii. At quid mirum si haec est indoles facultatis dispensandi in lege aliena? Contrarium affirmare est prorsus incivile. Ceterum id quod interest in hoc est situm, ut Ordinarii habeant facultatem dispensandi in quibusdam legibus iuris communis. Quod habeant ordinariam vel delegatam, parum vel nihil refert, tum quia Ordinarii facile petere possunt facultatem subdelegandi, si eam necessariam existimant; tum quia Codex ipse quibusdam in casibus illam concedit, v. gr. cum edicit Ordinarium dispensare posse per se vel per alium (cfr. cc. 990 § 1, 2237 § 2 etc.); tum quia haud raro legislator ipse occurrit casibus frequentioribus et difficilioribus, concedendo facultatem dispensandi nedum Ordinariis, sed etiam parochis, confessariis,... (v. gr. in cc. 990 § 2, 1044, 1045, 1245, 2254, 2290 ...). Et exinde novum pro sententia hic exposita deducitur argumentum: videlicet, si legislator potestatem, quae a Codice tribuitur Ordinariis ordinariam esse voluisset, cur iisdem Ordinariis concessit facultatem dispensandi per se *vel per alium*? Cur eadem facultate praeditos voluit in certis casibus urgentioribus etiam parochos, confessarios,...? Nonne id prorsus fuisset inutile?

Ex quibus omnibus videtur mihi omnino probatum, dari in Codice delegationes a iure; et proinde non omnes facultates in Codice alicui officio factas dici posse ordinarias.

Benedictus Ojetti S. I.

La tolérance du vice d'après saint Augustin et saint Thomas.

SUMMARIUM. — Ubi tractatur quaestio, multum disputata inter lectores Theologiae moralis, utrum meretrices tolerari possint, communiter citantur S. Augustinus et S. Thomas ut qui sententiam affirmativam propugnent. Revera paucissima inveniuntur apud ss. Doctores quae huic opinioni faveant. Apud S. Augustinum quaedam tantum habentur verba desumpta ex libro *De Ordine*, II, 4. Iamvero in illo opere a. 386 scripto, S. Augustinus, non baptizatus, nedum ad sacerdotium promotus, huius quaestionis solutionem proponere minime intendit. Neque S. Thomas rem ex proposito tractat, sed simpliciter effert principium illud generale, quod nonnunquam « illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur ».

Unde quaeritur num sapienter tantis doctoribus tribuatur opinio quam nullibi discutiunt, praesertim cum talis opinio magis magisque hodie derelinquatur.

Saint Alphonse de Liguori, dans sa *Theologia Moralis*, l. III, tr. IV. n. 434, à la question *An permitti possint meretrices*, répond : *Prima sententia probabilis affirmat : eamque tenent Salmant. cum S. Thoma, etc.; huicque clare adhaeret S. Augustinus.* Après lui les moralistes, presque sans exception, affirment également que saint Augustin et saint Thomas enseignent que la prostitution peut être tolérée par les pouvoirs publics, pour éviter de plus grands maux.

Qu'en est-il ?

Dans une discussion récente qui eut lieu sur ce sujet à Montréal, Canada, un magistrat catholique s'appuya sur l'autorité des deux grands docteurs et sur l'importance que les auteurs de théologie morale accordent à leur opinion sur cette question, pour promouvoir la thèse de la réglementation du vice. Il ne fut pas difficile de lui répondre en exposant quelle est aujourd'hui l'opinion qui devient la plus commune en ce qui concerne cette réglementation ; mais l'étude des textes de saint Thomas et de saint Augustin nous conduisit à des constatations qu'il peut être utile de faire connaître.

Les passages de saint Thomas auxquels on nous renvoie constamment pour trouver son opinion en cette matière, sont tirés de la *Somme*, 2-2, q. 10, a. 11, ou de la 1-2, q. 101, a. 1, ad 2^{m}. Parfois on nous réfère au *De Regimine Principum*, l. IV, c. 14. Or, de ces trois pas-

sages, le premier ne traite pas de la tolérance du vice, mais de la tolérance des faux cultes; le second traite des préceptes cérémoniaux imposés aux Juifs; le troisième n'est pas de saint Thomas. Nulle part le saint docteur n'aborde la question directement.

La question posée dans la 2-2, q. 10, a. 11, est celle-ci: *Utrum infidelium ritus sint tolerandi?* Et saint Thomas répond: *Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset; ne eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur; sic ergo et in regimine humano, illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur: sicut August. dicit in lib. 2 de Ordine* (cap. 4): « *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus* »; *sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt*, etc.

Le fait que saint Thomas cite ici le texte de saint Augustin, après avoir énoncé le principe général sur la tolérance du mal, suffit-il pour faire de lui un chef d'école en faveur de la tolérance de la prostitution? Il n'apprécie pas l'assertion de saint Augustin, il s'en sert comme d'un argument *a pari*. Or ce passage est le plus favorable à la tolérance du vice que l'on trouve dans tous les écrits authentiques de saint Thomas.

Dans la 1-2, q. 101, a. 3, ad 2^m, saint Thomas, en effet, est encore moins explicite. La difficulté qu'il se pose est celle-ci: Il ne convenait pas que Dieu imposât aux Juifs de nombreux préceptes cérémoniaux, car la multiplicité des préceptes entraîne la multiplicité des manquements; or il ne convient pas que Dieu expose les hommes à multiplier les fautes. — Saint Thomas répond: *Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur; et ideo ut caveretur transgressio idololatriae*, etc.

Ici donc, pas autre chose que le principe général de tolérance, sans la moindre allusion à la prostitution.

Et c'est tout pour saint Thomas. En effet, le *De Regimine Principum*, ou *De Rege et Regno* (opusc. 16 ou 20 dans les édit.), n'est que partiellement de saint Thomas. Le dernier éditeur de cet opuscule, Joseph Mathis [1], semble bien donner, dans sa préface, des arguments

[1] D. THOMAE AQUINATIS *De Regimine Principum*, Joseph Mathis curante, Taurini, Marietti, 1924.

décisifs en faveur de cette opinion : le premier livre et les quatre premiers chapitres du second livre seraient du Docteur Angélique, le reste serait de Ptolémée de Luca. En effet, les codex (*Florentinus, Romanus, Genuensis, Parisiensis*) portent en marge cette déclaration : *Hic est tractatus de R. P., a S. Thoma inceptus, a Ptolomaeo de Luca confectus.* Ou encore, à la fin du chapitre 4 du livre II : *Hic desinit secundum S. Thomam, pergit secundum Ptolomaeum de Luca.* Une note analogue se lit dans l'édition Vivès au même endroit : *Hic explicit opus in cod. S. Victoris.* Et le reste de l'opuscule est imprimé en caractères plus petits dans cette édition.

La raison pour laquelle saint Thomas aurait interrompu son œuvre, d'après M. Mathis, serait la mort du jeune prince auquel elle était destinée. En outre, les arguments de critique interne ne manquent pas pour confirmer son opinion : faveur accordée au système républicain dans les derniers livres, tandis que les premiers favorisent la monarchie ; erreurs historiques ; allusions à des faits qui ont suivi la mort de saint Thomas ; défauts de style et manque d'ordre ; façon d'argumenter qui n'est pas celle du Docteur Angélique. D'autre part, cependant le P. Mandonet, O. P., dans son étude sur l'authenticité des œuvres de saint Thomas (« Revue Thomiste », 1909 et 1910) inscrit simplement le *De Rege et Regno* parmi les ouvrages authentiques.

Le passage de cet opuscule favorable à la tolérance du vice se trouve au livre IV, ch. 14 : il serait donc de Ptolémée de Luca. Ce passage même est de nature à faire douter qu'il soit de saint Thomas. En effet, après avoir rapporté la discussion d'Aristote sur la politique de Lacédémone à l'égard des soldats, à qui on ne permettait ni le mariage, ni les femmes, l'auteur cite deux extraits de saint Augustin pour autoriser la tolérance des femmes. Or ces deux citations sont fort inexactes, ce qui surprend chez saint Thomas.

Voici le premier passage : *Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio : « Tolle cloacam, et replebis foetore palatium » ; et similiter de sentina : « Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia ».*

Si ces paroles étaient de saint Augustin, elles constitueraient un argument extrinsèque sérieux en faveur de la tolérance du vice ; mais elles ne se trouvent pas dans ses œuvres. Aucun auteur, aucun index n'en donne d'autre référence que celle du *De Ordine,* livre II, ch. 4, où se lit uniquement la phrase citée par saint Thomas dans la *Somme* : *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Cette comparaison du cloaque et de la sentine n'est qu'une paraphrase ora-

toire, nullement dans la manière de saint Thomas, pas plus que l'expression *sodomia* n'appartient à la langue de saint Augustin[1].

La seconde citation est encore plus étrange. La voici : *Propter quam causam idem Augustinus ait in XIII De Civit. Dei, quod terrena civitas usum scortorum licitam turpitudinem fecit.*

Cette phrase, ainsi détachée, semble bien contenir une approbation de la tolérance. Il n'en est rien dans l'écrit de saint Augustin. Ces mots se trouvent, non pas au livre XIII, comme on le dit toujours, mais au livre XIV, ch. 18, de la *Cité de Dieu.* A cet endroit saint Augustin expose les suites du péché originel. L'une d'entre elles, dit-il, est la honte qui s'attache aux organes et aux actes qui concourent à la génération. Et cela, ajoute-t-il, non seulement quand on redoute la justice humaine, mais même quand ces actes sont légitimes ou tolérés : *verum etiam in usu scortorum, quam terrena civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur quod eius civitatis nulla lex vindicat.* « Cette honte que la loi civile permet », personne ne verra dans cette incidente méprisante une approbation de la tolérance. En l'isolant de son contexte, l'auteur du *De Regimine Principum* lui fait dire le contraire de ce qu'elle signifie. On avouera que saint Thomas n'a pas coutume de citer ainsi les textes où il cherche des arguments.

Et maintenant, que trouve-t-on dans saint Augustin ?

Le seul passage auquel les auteurs renvoient, à propos de cette question, est extrait du *De Ordine,* livre II, ch. 4. Cet ouvrage fut écrit à Cassiciacum, en 386, dans les mois qui suivirent la conversion d'Augustin et qui précédèrent son baptême[2]. C'est un ouvrage philosophique où le jeune maître s'attache à justifier l'ordre de la Providence divine. Une objection se présente à son esprit : les désordres nombreux qui apparaissent dans le monde. Saint Augustin répond que ce qui peut paraître mal ordonné, manifeste en définitive l'ordre établi par Dieu dans tout l'univers. Voici l'objection et la réponse : *At mihi iam occurrunt innumerabilia, quae me ad consentiendum prorsus trahunt. Quid enim carnifice tetrius? Quid illo animo trucu-*

[1] Les Salmanticenses avouaient déjà que ce passage de saint Augustin est introuvable. Ils le citent pourtant et ajoutent : « *Et licet primam auctoritatem, quam Angelicus Doctor ex Divo Augustino refert, in operibus eius invenire non potui, etsi ea sedulo evolvens, ut etiam adnotaverat Spencaeus supra allegatus, tamen, ut ei credamus, sufficit Divum Thomam illam referre* ». Collegii Salmanticensis *Cursus Theologiae Moralis,* tract. 26, cap. 2, n. 87.

[2] Voir *Dictionnaire de Théologie catholique,* I, col. 2272 sq. et 2288.

lentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet, et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur; estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius decoris et turpitudinis plenius meretricibus, lenonibus, caeterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus: constitue matronarum loco, labe ac dedecore dehonestaveris. Sic igitur hoc genus hominum per suos mores impurissimum vita, per ordinis leges conditione vilissimum »[1].

Nous n'avons pas ici, on le voit, un examen de la tolérance ou de la répression du vice. Saint Augustin, philosophe spiritualiste, mais pas encore docteur de l'Eglise, veut expliquer un fait qu'il constate, qu'il ne juge pas, mais qui existait de son temps, qui était alors inévitable, dont il veut pourtant justifier la Providence divine. Il le fait, mais sans se prononcer sur la conduite des gouvernements humains.

Or c'est là l'unique phrase authentique de saint Augustin que l'on cite en faveur de la tolérance de la prostitution. Est-ce suffisant pour autoriser les auteurs catholiques, presque sans exception, à laisser entendre que saint Augustin s'est clairement prononcé en faveur de cette opinion?

Voilà donc le résultat de nos recherches: chez saint Thomas, ce principe général, qu'on peut parfois tolérer un moindre mal pour en éviter un plus grand, mais sans application à la question présente; chez saint Augustin une phrase du néophyte, qui eut la fortune d'être citée, détachée de son contexte, dans la *Somme* de saint Thomas. Connaîtrait-on d'autres passages? On n'en indique pas d'autres. Or, ceux que nous avons examinés ont suffi pour induire les moralistes à répéter, depuis des siècles, que les deux grands docteurs catholiques soutiennent une opinion que la plupart des auteurs modernes ne partagent pas. Dans les innombrables ouvrages où cette question de la tolérance du vice est traitée, il est rare de trouver l'expression d'un doute ou une note restrictive sur la valeur de témoignages qui semblent constituer le principal argument extrinsèque en faveur de l'opinion controversée. N'y a-t-il pas là quelque distraction? Ne devrait-on pas signaler au moins le peu d'attention que nos deux grands docteurs ont apporté à ce problème?

Adélard Dugré S. I.

[1] *De Ordine*, l. II, c. 4. PL 32, col. 1000.

De dubio universali illusorio.

Non ita facile esse videtur determinate definire quomodo quisque se gerere debeat relate ad dubium universale. Sane omnes fere Scholae philosophi uno ore conclamant dubium universale proprie dictum, scilicet positivum et reale, esse psychologice impossibile. Ex altera parte, et non pauci philosophi se universaliter dubitare dixerunt, nec omnes hoc mendaciter dixerunt, et unusquisque sibi experiri videtur dubium universale, ad modum saltem cuiusdam difficultatis vel, ut ita dicam, tentationis, menti quandoque realiter obiici, et saltem per aliquod instans permanere. Sed id quod est psychologice seu physice impossibile, ne quidem per unius momenti spatium existere potest. Propterea, philosophi scholastici non pauci nec ignobiles aliquod universale dubium, non quidem positivum, sed negativum, aut praecisivum, aut repraesentatum, aut fictum methodice commendaverunt. Per hoc autem non videtur enodata difficultas. Etenim, dubium quodcumque, dummodo rationem quamdam dubii retineat, suspensionem iudicii dicit. Porro argumentum quo dubium universale positivum impossibile esse demonstratur, vim suam totam conservat contra dubium universale negativum, sive hoc fictum, sive reale dicatur; nam in illis dubiis adest suspensio iudicii, saltem data si non concessa. Si autem iudicium supponitur suspensum circa valorem intellectus, impossibile omnino est ad aliquam affirmationem pervenire.

Alio igitur modo oportet difficultati occurrere. Solutio in hoc esse videtur, quod concedatur dubium universale, quanquam non est possibile realiter, tamen illusorie esse possibile. Verum sane est in omni iudicio implicite contineri perceptionem alicuius veritatis, ut primi principii, propriae exsistentiae, immo ipsius naturae cognoscitivae intellectus. At, attentio intellectus potest totaliter ferri in hoc quod explicite affirmatur. Porro, affirmatio explicita dubii universalis, etsi sit in se contradictoria, non necessario percipitur explicite ut contradictoria. Potest enim mens attendere ad consequentiam quae connectit hanc affirmationem cum praemissis quarum quidem altera saltem est falsa, sed cum quadam apparentia veritatis, ut si dico: intellectus quandoque certo errat; sed facultas quae quandoque errat non meretur fidem; ergo de omni iudicio est dubitandum. Cum minor argumenti aliquam apparentiam veri prae se ferat, intellectus potest, in virtute

illius apparentiae, adhaerere conclusioni, attendendo ad consequentiam. potius quam ad relationem intrinsecam subiecti et praedicati conclusionis. Idem accidet, si dicam: veritas exigeret comparationem factam inter ipsam cognitionem et rem cognitam; sed talis comparatio est impossibilis; ergo non possumus assequi veritatem. Praemissae istae facile induunt aliquam speciem veri, quae imprudentem adhaesionem in consequens determinet. Constat igitur quod vel ex erronea factorum interpretatione. vel ex falso cognitionis conceptu, eo devenire possumus ut dubium universale sincere admittamus; illusorie tamen, cum ipsa explicita professio talis dubii fieri nequeat, quin quaedam vera et certa implicite in illa contineantur et cum illa exercite affirmentur.

Ergo, considerandus est scepticus ut dubio universali illusorio detentus. Ideo refutabitur vel sanabitur si illi ostendetur illusorium esse eius dubium. Hoc autem praestabitur, adducendo ad lucem ea quae dubitans necessario implicite retinet et exercite agnoscit. Ex hac deinde veritatis et certitudinis agnitione, procedendum erit ad falsas cognitionis conceptiones dissipandas, et ad facta, quae contra valorem intellectus congeruntur, explicanda. Si quis autem, quod facile crederem, hoc ipsum quod diximus, diversis tantum verbis, defendebat, lis non sit in verbo. Iuvat tamen in ipso modo loquendi proprietatem et consensum quaerere.

Charles Boyer S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de philosophie.

Autour de l'illumination augustinienne.

Le mouvement philosophique créé en Allemagne par M. Edmund Husserl, au début du siècle, et orienté par M. Max Scheler vers les problèmes religieux, a déterminé, ces derniers temps, un renouveau de faveur très marqué de la pensée augustinienne. Le rapprochement devait, en effet, s'imposer entre l'expérience d'Augustin qui, en pénétrant jusqu'aux dernières profondeurs de son âme, avait, au-dessus d'elle, découvert Dieu, et l'effort de la phénoménologie, qui cherche l'absolu et l'objectif par l'analyse des données immédiates de la conscience. Les philosophes catholiques, en particulier, qu'ils fussent amis ou adversaires du courant phénoménologique, ont été amenés à méditer avec une attention nouvelle les conceptions d'Augustin, que Husserl et Scheler prétendent approfondir.

M. Johann Hessen s'est donné pour tâche d'aider ce mouvement augustinien. Après avoir étudié le fondement de la connaissance selon saint Augustin [1], il a voulu rechercher quels rapports présentait avec la doctrine augustinienne le système de saint Thomas [2]. Il n'admet pas que saint Thomas ait eu conscience d'un désaccord essentiel entre sa propre doctrine et celle de l'évêque d'Hippone. Mais, selon M. Hessen, saint Thomas s'est trompé sur la vraie pensée d'Augustin. La tête et le cœur de l'augustinisme se trouveraient en effet, au gré du docte critique, dans cette croyance que l'intelligence humaine jouit de la vision immédiate des idées divines. Si, malgré cela, M. Hessen se refuse à classer saint Augustin parmi les ontologistes, cela tient uniquement à la conception toute particulière qu'il se fait de l'ontologisme,

[1] *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus,* Münster i. W., 1916, « Beiträge Bäumker », Bd. XIX, Heft 2.

[2] *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, eine Untersuchung über die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur augustinischen Erkenntnislehre,* Paderborn, Schöningh, 1921, 71 pag.

et qui lui permet de ne pas le reconnaître non plus dans Malebranche. A notre avis, ce n'est pas saint Thomas, mais c'est manifestement M. Hessen qui s'est mépris. Dans les textes les plus étudiés et les plus précis, Augustin parle, non point d'une intuition directe, mais d'une liaison de l'esprit avec les Idées divines; il dit explicitement, et à une époque de néo-platonisme fervent, que Dieu est bien au-dessus des idées que nous contemplons; il répète que nous ne connaissons Dieu que dans ses images et par les créatures, et il réserve pour le jour de la récompense la vision de Dieu en lui-même.

Ces remarques ont été opposées au Dr Hessen par le R. P. Przywara [1] et par M. Geyser. Ce dernier a étudié de dessein formé les rapports de la philosophie d'Augustin avec la phénoménologie schelérienne [2]. Il reconnaît nettement que saint Augustin emploie, pour s'élever à Dieu, l'argument cosmologique, dont le levier est le principe de causalité. Ce point est d'importance; mais il apparaît avec tant d'évidence dans les Confessions, qu'un critique comme M. Geyser, qui a basé son étude sur cet ouvrage, ne pouvait manquer de le voir. Mais M. Geyser pense qu'à côté de cette voie, Augustin en connaissait une autre, qui serait plus particulièrement augustinienne. Il ne s'agit pas, il est vrai, de vision immédiate, mais d'une vision qui est obtenue après un travail de recherche et de réflexion, et moyennant un désir sincère de la vérité. Elle dépend du raisonnement, qui doit en quelque sorte lui fournir sa matière. Lorsque, par le discours, nous nous sommes convaincus que Dieu est, qu'il est parfait et que tout vient de lui, alors, nous voyons dans ces vérités Dieu lui-même, car ces vérités sont la lumière de Dieu dans notre intelligence. Tout ceci peut être compris de deux manières, et nous ne sommes pas sûr que le Dr Geyser ait choisi celle qui nous semble exacte.

Voir Dieu dans les vérités qui sont en nous, cela peut signifier que nous connaissons le rapport qui existe entre la lumière qui est en nous et la Lumière divine. Comme ce rapport ne nous est pas immédiatement connu, — autrement, il nous serait toujours connu, et il le serait par tous — il faudra un raisonnement pour nous l'apprendre, et pour nous dire que nos vérités sont des participations de la Vérité première. Ce raisonnement, on ne peut nier qu'il ne se trouve

[1] *Religionsbegründung, Max Scheler, J.-H. Newman*, Freiburg i. Br., 1923, x-177 pag. Pour le R. P. Przywara, cfr. « Gregorianum », juin 1925, pag. 325.

[2] *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster i. W., Aschendorff, 1923, xi-241 pag.

dans saint Augustin, par exemple au second livre du *De libero arbitrio*; et il n'est rien d'autre que la démonstration de l'existence de Dieu. Qu'une fois la démonstration achevée, l'esprit s'arrête sur le résultat, et que, s'appuyant sur la relation qu'il vient de découvrir, il contemple la grandeur du terme infini dont toute réalité découle et que toute réalité annonce, rien de plus intelligible, rien de plus pieux, ni de plus augustinien; mais rien aussi qui ne soit le fruit du raisonnement, ou, si l'on veut, le goût trouvé à ce fruit. C'est s'attarder délicieusement devant le panorama conquis par une ascension; ce n'est pas en découvrir un autre. Si c'était là ce que M. Geyser attribue à l'évêque d'Hippone, nous nous garderions de le contredire.

Mais on craint parfois que, en soutenant contre le Dr Hessen que la vision augustinienne de Dieu n'est pas une intuition immédiate, M. Geyser ait voulu seulement exclure une intuition possédée du premier coup. D'autres actes doivent précéder; discours de la raison, purification de la volonté. Il faut d'abord que nous mettions certaines vérités dans notre esprit. Mais ensuite, plus d'une expression du savant critique paraît suggérer que, pour Augustin, ces vérités sont quelque chose de Dieu lui-même. Le regard de l'âme, en se fixant sur ces vérités, se trouverait fixé sur l'essence de Dieu. La connaissance de Dieu se ferait alors sans intermédiaire ni espèce. Elle serait immédiate, bien que supposant, avant elle, des raisonnements [1]. Mais comprendre de la sorte saint Augustin, ne serait-ce pas lui attribuer ce qu'il y a d'essentiel dans cet ontologisme, auquel, d'autre part, on veut qu'il soit étranger? Les textes que M. Geyser a invoqués lui-même, excluent une vision de Dieu sans intermédiaire, à quelque moment qu'on veuille l'insérer dans la trame de notre connaissance naturelle. De plus, il est malaisé de faire à l'ontologisme sa part. Si les vérités que je connais sont quelque chose de Dieu lui-même, elles le sont, que je le sache ou que je l'ignore; et non seulement ces vérités conclues, mais encore les principes dont elles découlent et les idées que contiennent ces principes. Sans doute, nous

[1] Voici, par exemple, une phrase, où le Dr Geyser formule son interprétation: « Ich behaupte, er meine es so, dass wir durch fragendes und reflektierendes Denken aus der Hl. Schrift, der äusseren Natur und unserm Innern die Wahrheit, dass Gott sei, was er sei, und dass alles von ihm abhänge, erschliessen müssen, und dass dann, indem wir die hierdurch erkannte Wahrheit schauen, und ihrer auf Grund ihrer eigenartigen Helle und Wärme sicher sind, in ihr das ewige Licht und die ewige Wahrheit selbst, d. h. Gott unserm Erkennen als Objekt gegenwärtig sei » (pag. 68).

ne nous rendrions compte que nous ne voyons Dieu qu'après un effort de recherche et de prière; mais nous le verrions, en somme, dès que nous penserions. Il est regrettable que M. Geyser, dont l'étude contient de si bonnes parties, s'expose, tout au moins, à être compris d'une manière qui ruinerait son effort contre M. Hessen.

Peut-être, le Dr Geyser a-t-il été empêché de donner une solution plus nette, par la crainte de rapprocher outre mesure son auteur d'Aristote et de S. Thomas. Pour aviver cette crainte, et pour faire très large le fossé qui séparerait Augustin et le Docteur angélique, la thèse du R. P. Kälin, O. S. B. a pu paraître à certains décisive [1]. D'une étude attentive et érudite sur la connaissance sensible dans S. Augustin, le R. P. Kälin conclut que, pour le platonicien d'Hippone, aucune collaboration n'est possible entre le sens et l'intelligence pour la formation des idées. Les idées ne peuvent donc venir que d'en haut, de l'unique influence de Dieu sur l'intelligence créée. Quant au mode de cette influence, le distingué critique s'en explique peu. Retenons seulement que, selon lui, Augustin n'enseigne pas une intuition de Dieu proprement dite, mais seulement une saisie immédiate, sans raisonnement. Et cependant, quoi de plus manifeste que les raisonnements du *De libero arbitrio* ou des *Confessions*, ordonnés à la démonstration de Dieu?

Quant au fond du travail de dom Kälin, on peut le résumer en ces mots: Saint Augustin n'a admis entre le corps et l'âme qu'une union accidentelle et par suite il n'a accordé au corps aucun rôle intrinsèque dans la sensation; or, dans une telle doctrine, l'abstraction n'est pas possible; donc, la philosophie augustinienne ne peut faire provenir nos idées que du seul monde des purs intelligibles. Au premier abord, ce raisonnement, escorté de nombreux textes, ne laisse pas que d'impressionner. Cependant, ni l'une ni l'autre de ses prémisses ne nous semblent prouvées, et, le seraient-elles, la conclusion n'aurait pas nécessairement le sens où l'entend le docte bénédictin, mais, par exemple, elle pourrait s'accorder avec l'interprétation du P. Portalié [2]. Pour nous en tenir aux prémisses, on a tout récemment indiqué à peu près cent passages, où saint Augustin enseigne, entre le corps et l'âme, une union substantielle [3]. Des historiens, peu enclins à aristotéliser S. Augustin, affirment pourtant qu'une telle union appartient à sa

[1] *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920.

[2] *Dict. de théol. cath.*, art. *Augustin*, col. 2326.

[3] P. F. Marcos, O. S. A., « La Ciudad de Dios », 5 de Mayo, 1925, pag. 184.

doctrine [1]. Quant à ne trouver dans la pensée augustinienne aucune participation intrinsèque du corps à la sensation, c'est peut-être s'en tenir trop simplement à la lettre de quelques textes, et c'est en négliger d'autres. Il y aurait à examiner si, quand il est dit que l'âme seule sent, il ne s'agit pas du principe dernier de la sensation. Il est bien vrai que, pour saint Augustin, les représentations de la mémoire sensible et de l'imagination sont spirituelles, mais d'une spiritualité de second ordre, bien au-dessous de celle des idées: ce sont des images des corps. Quoi qu'il en soit, il est un minimum que l'ensemble des ouvrages d'Augustin impose de reconnaître: par le concours instrumental des sens, l'âme parvient à posséder une image des corps, qui leur est tout à fait semblable, et cette image est ensuite conservée dans les trésors de la mémoire, qui peut la reproduire telle quelle, ou l'employer dans des combinaisons artificielles. Or, cela suffit pour que l'abstraction soit possible. Qu'importe, en effet, la manière dont a été obtenue l'image sur laquelle, comme sur un instrument, s'appuiera l'activité de l'esprit pour concevoir l'idée? Ce n'est certes pas parce que cette image serait moins engagée dans la matière qu'il deviendrait impossible de l'utiliser pour l'intellection. C'est assez, pour qu'il y ait lieu à l'abstraction, que le phantasme ne soit encore que la représentation des qualités sensibles, accidentelles, extérieures du corps particulier.

Ce n'est donc pas la doctrine d'Augustin sur les sens qui s'oppose à une véritable acquisition des idées par l'activité naturelle de l'intelligence humaine. Ce n'est pas davantage, croyons nous, l'insistance avec laquelle Augustin exige l'action illuminatrice de Dieu en chacune de nos intellections. Aussi avons-nous lu avec une vive satisfaction, dans les *Xenia Thomistica*, l'article si remarquable de M. Sestili, où l'on voit comment les exigences de saint Augustin sur l'action divine dans l'acte d'intellection ont été reconnues et pleinement satisfaites par saint Thomas [2].

CHARLES BOYER S. I.

[1] J. MARTIN, *Saint Augustin*, pag. 364; GUIDO MANCINI, *La psicologia di Sant'Agostino*, Napoli, 1919, pag. 122.

[2] *Xenia thomistica*, Romae, 1925, « *Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum*, I P., q. 105, a. 3 », pag. 155-185. — Il est piquant que M. Sestili ait pu trouver une doctrine très profonde de l'illumination divine dans la page même de la Somme, que Mgr Grabmann a récemment présentée comme l'une des moins augustiniennes du Docteur angélique: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster i. W., 1924, pag. 63 sqq. Sur cet ouvrage, d'ailleurs très méritant du Dr Grabmann, on peut voir « Gregorianum », 1924, pag. 609.

S. Thomas et le Thomisme.

1. Les éditions complètes de S. Thomas devenant de plus en plus rares et coûteuses, c'est faire œuvre fort utile que de publier à part les parties les plus importantes. Jusqu'à ces dernières années, on ne trouvait guère en ce genre que la *Somme*, le *Contra Gentes*, les *Questions disputées* et *quodlibétiques* et la collection des principaux *Opuscules*. L'importante maison d'édition Marietti, de Turin, accroît peu à peu le nombre de ces éditions partielles, si commodes pour les professeurs comme pour les étudiants. Après quelques volumes de Commentaires sur l'Ecriture Sainte (*In Matth.* et *In Ioann.*; *In Pauli Ep.*; *Catena aurea*), après les Comm. *In Metaph.* et l'opuscule *De ente et essentia*, voici le *De Regimine principum* [1] et le Comm. *In II. de Anima* [2]. Le Comm. *In Parva Naturalia* est annoncé. Souhaitons que le succès encourage M. Marietti à nous donner encore le *In Sent.*, les autres Comm. sur Aristote, le *Compendium Theologiae* et quelques autres opuscules plus importants.

La préface de M. Joseph Mathis, écrite en un latin qui eût pu être plus clair, recueille d'abord les résultats bien connus et en somme satisfaisants de la critique historique: on sait qui est le *rex Cypri* auquel s'adresse S. Thomas, quelle partie du texte est authentique, qui a achevé l'ouvrage. Puis il donne un rapide exposé des idées politiques de S. Thomas et montre qu'on se tromperait à les croire indissolublement liées à l'état de la société médiévale: elles sont au contraire très souples, et déduites des exigences immuables de la nature humaine. Ainsi il justifie son étonnement que les professionnels des sciences politiques, même les catholiques, s'occupent si peu des idées de S. Thomas, et, dans la mesure où ils l'étudient, songent si peu à les chercher dans cet opuscule, plus original que les Commentaires sur Aristote.

[1] D. Thomas Aquinas, *De regimine principum ad Regem Cypri et De regimine Iudaeorum ad Ducissam Brabantiae.* Politica opuscula duo ad fidem optimarum editionum diligenter recusa, Ioseph Mathis curante. Taurini, Marietti, 1924, in-8°, xv-124 pag. L. 12.

[2] S. Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, ed. recentissima, cura P. F. Angeli M. Pirotta, O. P., Taurini, Marietti, 1925, in-8°, xii-307 pag.

Le R. P. Pirotta a adopté l'excellente méthode suivie par le P. Cathala pour le Comm. *In Met.*: texte d'Aristote reproduit (selon la version de Guillaume de Moerbecke), sommaires synoptiques en tête des leçons, numérotation des paragraphes pour faciliter les citations, index analytique à la fin. Dans une nouvelle édition il serait désirable que fût restitué le véritable titre: In Arist. *libros* de Anima. Comme il le déclare en commençant, le P. Pirotta n'a pas prétendu donner un texte critique, mais seulement un texte correct; son travail est d'ordre pratique, il rendra certainement les plus grands services.

2. Dans son *Compendio* [1] M. G. Dal Sasso donne, question par question et article par article, le résumé de la pensée de S. Thomas. Ces résumés, ordinairement très succincts, rappellent les *Conclusiones* insérées dans certaines éditions de la Somme. Un tel ouvrage ne peut évidemment servir que pour orienter les recherches, ou pour retrouver facilement ce qu'on a déjà lu; s'en contenter pour connaître la pensée de l'Angélique serait fort imprudent. A la fin du volume se trouvent un Tableau synthétique, un Index analytique et un Index des questions (titres schématisés). Au reste tout le livre est à considérer comme une table des matières, qui montre les richesses, encore trop peu connues, de cet ouvrage immortel, si bien nommé par son auteur une Somme de toute la théologie.

3. La *Summer School of catholic Studies*, qui se tient à Cambridge depuis quelques années avec un légitime succès, s'est occupée de S. Thomas en l'année du centenaire de sa canonisation, 1924. Voici le recueil des conférences [2]. Le regretté Mgr Janssens parla de l'étude de la Somme théologique et le R. P. Mackey, O. P., directeur de l'édition Léonine, de l'autographe du Vatican *(C. Gent.)*; M. Downey traita le sujet: S. Thomas et Aristote, et M. Aveling: S. Thomas et la pensée moderne; M. Cronin exposa la philosophie morale, sociale et politique du Docteur Angélique, le P. Sharpe son enseignement ascétique et mystique. Trois autres conférences terminent la série: S. Thomas et l'union de la chrétienté (P. Jarrett), Dante, poète du Thomisme (M. Bellough), la poésie liturgique de S. Thomas (Mgr Burton).

[1] G. Dal Sasso, *Compendio della Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino.* Padova, lib. Gregoriana ed., 1923, in-12°, 461 pag. L. 10.

[2] *St. Thomas Aquinas,* Papers from the Summer School of catholic Studies held at Cambridge, August 4-9, 1924, edited by the Rev. C. Lattey, S. I., Prof. at St. Beuno's College. Cambridge, Heffer, 1925, in-12°, IX-311 pag. 7Sh. 6 d.

Ces conférences sont œuvre de vulgarisation; le lecteur ne s'attend pas à y trouver des idées nouvelles, et c'est déjà beaucoup que sur ces différents aspects de la figure de S. Thomas la note juste soit toujours donnée. Si j'osais exprimer un regret, ce serait de trouver les conférenciers trop dépendants parfois de certaines opinions, communes aujourd'hui, qui appelleraient une revision. M. Downey (pag. 76) et M. Aveling (pag. 117, 120) admettent sans discussion qu'Aristote a professé sur les rapports de Dieu au monde et sur l'existence d'un intellect agent unique pour tous les hommes, les erreurs que lui ont imputées, après les Arabes, les modernes historiens de la philosophie: S. Thomas a pensé le contraire, il s'est efforcé de justifier sa thèse et l'on ne peut vraiment dire qu'il y ait échoué; si certaines expressions du Stagirite sur ces points importants manquent de clarté, il n'y a pas de négation péremptoire des thèses orthodoxes et la logique interne du système, ainsi que les principes posés, y conduisent tout droit. Je ne dirais pas non plus, comme M. Aveling (pag. 116 sqq.) que pour S. Thomas la question critique n'existait pas, touchant le passage de la perception sensible à la conception intellectuelle; enfin la raison d'être de l'intellect agent est sans doute moins la nécessité de rendre compte de l'universalité du concept, que l'impossibilité pour le phantasme d'être cause principale de la détermination intellectuelle (pag. 118).

4. En une dissertation, lue à l'ouverture des cours du Scolasticat de Sarria, le R. P. Dalmau [1] soutient que la thèse de S. Thomas sur le constitutif de la personne est, non celle de Capreolus reprise par S. E. le Cardinal Billot, ni celle de Cajetan, soutenue communément aujourd'hui dans l'Ordre de S. Dominique, ni celle de Suarez, mais celle de Tiphaine, enseignée à Sarria (précédemment à Tortosa) par le P. Muncunill, comme par beaucoup de théologiens de la Compagnie de Jésus. L'auteur s'efforce de montrer que les textes de S. Thomas non seulement peuvent s'expliquer aisément selon cette doctrine, mais encore ne trouvent qu'en elle leur naturelle interprétation. L'exposition claire, la forme élégante, les notes riches de citations et de discussions critiques font de cette dissertation un modèle du genre.

[1] IOSEPH DALMAU, S. I., *De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam.* Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii S. I. in solemni studiorum instauratione 1922-1923. Barcinone, Casals, 1923, in-8°, 48 pag.

Dirons-nous que le plaidoyer nous a convaincus? Non. La question est de celles sur lesquelles il est désormais difficile de dire du nouveau. Les textes cités ont besoin, il est vrai, d'un commentaire, mais tout dépend de certaines distinctions introduites: celle du suppôt considéré matériellement et formellement (à laquelle la note 73 est loin de donner toute sa valeur) dissipe en particulier bien des obscurités. Enfin la solution que veut surtout écarter l'auteur est de celles qui ne s'imposent pas par l'application qui en est faite au mystère de l'Incarnation, mais qui semblent suivre nécessairement de certains principes métaphysiques sans lesquels il est difficile de maintenir à la philosophie sa nécessaire cohérence.

5. La question du concours divin est plus célèbre encore que celle du mode de l'union hypostatique. M. Zigon n'a pas craint pourtant de l'aborder [1], pour essayer de dissiper certaines équivoques. Ce n'est pas qu'il propose une solution nouvelle, ni qu'il prétende réconcilier les thèses opposées dans une synthèse supérieure. La doctrine qu'il défend est celle qu'ont exposée S. E. le Cardinal Billot et, avec ou après lui, nombre de ses collègues ou disciples: 1° la prédétermination physique détruit la liberté, et S. Thomas l'a formellement réprouvée; 2° S. Thomas a enseigné, et les principes métaphysiques exigent la nécessité d'une prémotion physique, qui, dans les cas ordinaires, loin d'enlever à la volonté le pouvoir de se déterminer librement, lui confère au contraire ce pouvoir; 3° l'absence de prédétermination emporte l'existence en Dieu de la science moyenne, par laquelle Dieu connaît les futuribles; quant au milieu dans lequel se fait cette connaissance (*medium in quo*), plus exactement, quant au mode selon lequel l'essence divine représente les futuribles, nous devons confesser notre ignorance.

Ces thèses sont, à notre avis, très solidement prouvées par M. Zigon. Nous le louons en particulier d'avoir fortement réagi contre le préjugé qui identifie prédétermination et prémotion. Ce n'est pas à dire que toutes ses argumentations nous paraissent sans reproche. Les tenants de la prédétermination ne se reconnaîtront sans doute pas dans le raisonnement qui leur est imputé pag. 8 et stigmatisé comme un sophisme grossier (Dieu ne prédétermine pas la volonté à agir néces-

[1] Franciscus Zigon, Prof. Theol. in Sem. centr. Goritiensi, *Divus Thomas, arbiter controversiae de concursu divino*. Goritiae, Narodna Tiskarna, 1923, in-8°, 228 pag.

sairement, dit S. Thomas, — donc, conclurait Banez, Dieu prédétermine la volonté à agir librement). S. Thomas ne s'est nullement trompé en affirmant que la volition n'est pas un mouvement continu, mais un passage instantané à l'acte; les raisonnements de M. Zigon sur ce point (pag. 57) étonnent chez un philosophe aussi avisé.

Le principal défaut est dans l'économie générale de l'ouvrage: aucun sous-titre, aucun division logique indiquée, en cette dissertation de 228 pages! pas même de table selon l'ordre des matières (un simple Index alphabétique ne suffit pas); aussi de nombreuses répétitions ralentissent-elles la marche; ces répétitions envahissent même le dernier appendice, qui, au lieu de réfuter les objections faites à la science moyenne, prend à nouveau l'offensive: on eût aimé à voir serrées de près et sérieusement réfutées les graves accusations formulées par certains auteurs récents (tel le R. P. Garrigou-Lagrange) contre une thèse dont M. Zigon montre si bien l'absolue nécessité.

6. La collection des *Moralistes chrétiens*, due à l'initiative de M. Emile Baudin, s'est brillamment affirmée par les études sur S. Basile (J. Rivière), S. Jean Chrysostome (M. Legrand), S. Thomas d'Aquin (E. Gilson) et Pascal (E. Baudin). Nous avons à présenter ici la troisième [1], dont il n'est pas téméraire de dire qu'elle est et restera la pièce de résistance de la collection. On trouvera ailleurs des aperçus ingénieux, des développements profonds, des études fouillées, qui constitueront autant d'aspects originaux, de vues fragmentaires, de contributions partielles à la synthèse attendue. Ici, c'est déjà toute la synthèse qui s'édifie sous nos yeux, solide, puissante, harmonieuse, complète.

M. Gilson était tout désigné pour se charger de nous la montrer. Le succès très légitime de son étude sur *le Thomisme* faisait bien prévoir qu'il saurait achever son œuvre et exposer, après la philosophie spéculative, la philosophie pratique de S. Thomas. On retrouve dans ce nouveau volume la même sobriété et la même clarté que dans le précédent. Le caractère de la collection des *Moralistes chrétiens* lui a cependant imposé une méthode un peu différente. Là, utilisant largement les travaux historiques récents, il s'était efforcé de remonter aux sources de la pensée thomiste, d'en discerner les principaux facteurs; c'était là, à notre avis, le charme principal de son étude. Ici,

[1] Etienne Gilson, *Saint Thomas d'Aquin* (de la Coll.: Les Moralistes chrétiens). Paris, Gabalda 1925, in-12°, 380 pag.

il s'est appliqué à disparaître derrière son auteur; son rôle s'est limité à choisir les passages les plus caractéristiques, à en présenter une traduction facilement assimilable aux lecteurs d'aujourd'hui et à les relier par de brèves analyses; une telle impersonnalité rend forcément les pages moins savoureuses, et la lecture en est plus aride.

Dans l'Introduction se retrouve l'historien pénétrant de la philosophie qu'est M. Gilson. Il y reprend l'idée très juste développée par lui au Congrès de Philosophie de Naples: l'humanisme, entendu au sens d'une conception intégrale de la vie, tirée des exigences de la nature humaine considérée en soi, confirmées et complétées par les indications de la Révélation chrétienne, date du XIII[e] siècle et son principal représentant est S. Thomas. « Si nous voulions résumer d'un mot ce premier caractère distinctif de la morale thomiste, nous dirions qu'elle est un *humanisme chrétien*, entendant indiquer par là, non qu'elle résulte d'une combinaison en des proportions quelconques d'humanisme et de christianisme, mais qu'elle atteste l'identité foncière d'un christianisme en qui l'humanisme tout entier se trouverait inclus et d'un humanisme intégral qui ne trouverait que dans le christianisme sa complète satisfaction » (pag. 7). L'autre caractère de la morale thomiste, nous dit-on plus loin, est d'être un naturalisme sain, et voici encore une phrase heureuse qu'il convient de citer: « S'il nous fallait désigner d'une seule expression cet aspect de la doctrine, nous la définirions un *naturalisme chrétien:* entendant par là, non pas une combinaison en proportions quelconques de naturalisme et de christianisme, mais une doctrine où la pure nature exige la foi chrétienne comme garantie de son parfait développement, et où le christianisme exige à son tour une nature distincte qu'il vienne parfaire et sauver » (pag. 10).

Humaniste et naturaliste au sens qui vient d'être dit, S. Thomas a naturellement puisé à pleines mains dans les trésors de la sagesse antique. Le lecteur de M. Gilson pourrait croire qu'Aristote seul, ou presque seul, a fourni tous ces trésors; qui est familier avec le texte de S. Thomas, sait pourtant qu'à côté d'Aristote bien d'autres anciens sont mis à contribution, surtout dans le traité des Vertus: Cicéron, Plutarque, Macrobe et d'autres sont constamment cités; il n'eût pas été inutile de le noter.

L'ouvrage est divisé en deux parties: *Morale générale* et *Morale particulière*. La première détermine le Souverain Bien, décrit le mécanisme de notre activité, définit le bien et le mal, étudie les passions qui peuvent troubler ou faciliter les actes humains, comme aussi

les principes dont ils émanent, principes intérieurs (vertus et vices) et extérieurs (lois). La Morale particulière reprend d'abord avec plus de détail l'analyse des principales vertus, puis étudie les « états » dans lesquels s'épanouit l'activité morale de l'homme, formes de gouvernement et états individuels (vie commune et vie parfaite).

Un livre de ce genre, si riche de contenu, qui fait passer devant nos yeux tant d'aspects de la vie morale, tant de vertus dont notre philosophie plus superficielle ne connait plus même les noms, eût été heureusement complété par une table analytique, sorte de vocabulaire, qui donnerait un semblant de vérité à la parole connue : Une science est une langue bien faite.

7. Le R. P. Kruitwagen avait préparé une monographie *S. Thomae de Aquino Summa opusculorum* pour les *Miscellanea Francesco Ehrle*, offerts au cardinal Ehrle à l'occasion de son 80e anniversaire. Jugée trop considérable pour pouvoir entrer dans cette collection, elle est devenue le quatrième volume de la *Bibliothèque thomiste* dirigée par le P. Mandonnet [1].

C'est une étude fort soignée de la première édition imprimée des Opuscules de S. Thomas. Publiée sans indication de lieu ni de date, par un auteur qui se cache sous l'humble appellation d'*inutilis didascalus*, cette édition est importante. Son intérêt lui vient surtout de ce qu'elle fournit un texte bien meilleur que celle du vénitien Pazzamani (1490), utilisée malheureusement par l'édition romaine de S. Thomas (1571) dite de S. Pie V. Elle est même meilleure que celle de Soncinas (Milan 1488) et d'ailleurs donne 70 opuscules au lieu que celle de Milan en a seulement 51. L'auteur déclare avoir été stimulé à son entreprise par la tabula de Pierre de Bergame, alors récemment parue.

Le P. Kruitwagen a cherché à préciser l'origine de cette collection. Il pense qu'elle a été imprimée en Flandre, sans exclure pourtant l'hypothèse d'une origine bourguignonne. Comme auteur, il propose soit Mathurin Espiard, soit plutôt Laurent Gervais, dominicain de Lisieux, envoyé par ses Supérieurs à Cologne pour y réformer le *Studium generale* de l'Ordre.

Plus utile que ces conjectures sont les notes éparses au cours de l'ouvrage sur l'authenticité de divers Opuscules et les manuscrits qui

[1] B. Kruitwagen, O. F. M., *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita, vulgati Opusculorum textus princeps* (de la Coll. « Bibliothèque thomiste », vol. IV). Le Saulchoir, 1924, in-8°, 94 pag.

les contiennent. Le P. Kruitwagen ne risque cependant pas de conclusions nouvelles; il s'en tient en général à celles de Mgr Grabmann. Il a vraiment tiré du livre étudié par lui toutes les informations que celui-ci pouvait donner.

8. Les intéressantes et consciencieuses études de M. Masnovo sur les origines du Néo-thomisme en Italie, éparses dans la « Revue néo-scolastique » et la « Rivista di Filosofia neo-scolastica », sont par lui réunies en volume [1] et accrues de données nouvelles. Celles-ci confirment les précédentes. Il est désormais avéré que l'influence du chanoine Vincent Buzzetti de Plaisance a été décisive en cet important mouvement: l'enseignement philosophique au Séminaire de Plaisance, aux environs de 1815, a été un retour très franc à la scolastique. La lutte, car lutte il y eut, ne fut pas entre scotistes ou suaréziens et thomistes, mais entre disciples de Descartes, de Leibniz, de Locke, de Condillac et disciples d'Aristote. Le succès de ces derniers n'a pas été facile. Des élèves de Buzzetti, les plus connus, les frères Sordi, entrés dans la Compagnie de Jésus, gagnèrent à leur cause quelques-uns de leurs confrères, comme Taparelli et Curci. Un essai de réforme de l'enseignement philosophique dans la Compagnie, tenté par eux à Naples en 1833, échoua misérablement. Liberatore, avant 1850, n'a rien d'un thomiste. Mais les choses changent quand la « Civiltà cattolica » est fondée en 1849 et, presque aussitôt, installée à Rome. C'est de là véritablement (le Collège Romain ne suivra que bien plus tard) que rayonne le mouvement. Celui-ci n'est plus seulement scolastique, mais spécifiquement thomiste, et cela, semble-t-il, grâce à l'amour que Buzzetti avait su inspirer à ses disciples pour le Docteur Angélique. Il gagne à Naples Sanseverino et à Pérouse les deux frères Pecci: de là à l'encyclique *Aeterni Patris*, les choses suivront un cours normal.

Un seul point reste obscur: d'où Buzzetti a-t-il pris son orientation philosophique? S. Thomas lui a-t-il été « revélé » par un ex-jésuite banni d'Espagne, ou l'a-t-il « trouvé » de lui-même? Il semble, ce sont les dernières conclusions de M. Masnovo, qu'à la formation philosophique de Buzzetti aient contribué à la fois la présence au Séminaire de Plaisance de l'ex jésuite espagnol Balthasar Masdeu et le mouvement de renaissance thomiste esquissé à Rome durant le dernier

[1] Amato Masnovo, prof. nell'Università catt. del Sacro-Cuore, *Il Neotomismo in Italia.* Origini e prime vicende (Pubblicaz. dell'Univ. catt. del S. C., Ser. I, Sc. filos., vol. I, fasc. 5). Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-8°, 244 pag.

quart du XVIII[e] siècle, comme en fait foi le succès de la *Summa philosophica* du dominicain Salvator Roselli.

M. Masnovo s'est contenté de reproduire les articles précédemment publiés par lui, avec quelques additions : de là des répétitions qui nuisent quelque peu à la netteté. Mais on y gagne d'autre part le charme de suivre pas à pas un chercheur patient, et, somme toute, heureux, qui arrive peu à peu à faire la clarté en un sujet à peine connu avant lui.

9. Le Congrès thomiste de Rome, en Avril dernier, a réussi au delà des espérances de ceux qui l'avaient organisé pour obéir au désir du Souverain Pontife. En voici les Actes, qui paraissent en même temps que ce Bulletin [1]. Ils comprennent deux parties. La première, « *Communicationes ante Congressum typis editae* », est constituée par les 16 mémoires envoyés au Comité d'organisation à une époque qui a permis de les faire imprimer et de les envoyer aux adhérents à mesure qu'ils paraissaient : ils étaient forcément en fascicules séparés, avec pagination continuée, selon l'ordre de publication. La deuxième partie, « *Conventus, Discussiones, Vota* », contient le compte-rendu des séances, soit un fascicule de 139 pages, continuant les précédents, comme l'indique la table générale des matières, qui permet de se retrouver en cet ordre nécessairement un peu compliqué. Un fascicule supplémentaire, paginé en chiffres romains et formant introduction en tête du volume, contient la circulaire envoyée pour annoncer le Congrès, la liste des adhérents et l'ordre des séances.

Le caractère de ce Congrès était la substitution à tout discours ou conférence (au moins pour ce qui regarde les séances ordinaires) de *discussions*, préparées et dirigées aussi soigneusement que possible, sur des sujets peu nombreux, choisis parmi ceux qui préoccupent le plus les philosophes scolastiques d'aujourd'hui. L'expérience a montré, et la lecture des Actes confirme 1° que les sujets proposés (il y en avait trois) étaient encore trop nombreux : un seul eût suffi ; en fait, le problème gnoséologique seul a pu être largement traité ; 2° que les Communications destinées à amorcer les discussions eussent dû être beaucoup moins nombreuses, et confiées exclusivement, par les soins du Comité, à des personalités de compétence universellement reconnue ;

[1] *Acta primi Congressus thomistici internationalis,* Romae, anno MCMXXV a die XV ad XX Aprilis habiti. Romae, apud sedem Academiae Rom. S. Thomae, « Arco della Pace, 5 », 1925, in-8°, XVII-315 pag.

3° que le moyen n'était pas encore trouvé de limiter le temps des orateurs à l'importance de leurs observations, sans cependant tronquer certaines discussions intéressantes pour tous, et en permettant aux tendances communes de s'affirmer et de s'accentuer.

Tel qu'il a eu lieu, ce Congrès, les Actes en font foi, a donné d'heureux résultats. Nul doute que les suivants, car il y aura une suite, expressément désirée par le Saint-Père, ne fassent beaucoup mieux encore.

10. Les *Xenia thomistica*, publiés par le Collège Angélique, constituent sans doute l'effort le plus considérable qui ait été fait pour célébrer le sixième centenaire de la canonisation de S. Thomas. Des trois imposants volumes dont se compose l'ouvrage, groupant des travaux d'ordre philosophique (I), théologique (II) et historique (III), le premier seul a sa place dans ce Bulletin [1]. Il contient 27 mémoires, écrits en latin pour la plupart, dûs à 26 auteurs, dont 8 dominicains, 3 jésuites, 2 bénédictins, 1 carme, 1 spiritin, 9 prêtres séculiers et 2 laïcs, appartenant à une dizaine de nations différentes. C'est vraiment, on le voit, un hommage « œcuménique » rendu au Docteur Commun.

Laissant de côté les travaux de caractère général et ceux qui ressortissent aux sciences morales (ces deux catégories sont pourtant les plus nombreuses), je signalerai parmi les autres quelques études émettant des vues neuves sur des points spéciaux.

Le R. P. Barbado, O. P. (Collège Angélique) résume *L'enseignement aristotelico-thomiste sur le sens du toucher* et le compare aux théories modernes sur le même sujet. Alors qu'Aristote avait affirmé le caractère générique du toucher et la multiplicité de ses objets formels, S. Thomas, observe le P. Barbado (p. 241), a hésité; je crois qu'on peut assigner la raison de cette hésitation: l'observation n'ayant encore révélé, faute d'instruments suffisants, aucune diversité dans l'organe (les terminaisons des nerfs tactiles), il était difficile, en vertu même du principe de la spécification des facultés par les objets, de justifier la multiplicité de ceux-ci. S. Thomas, comme Aristote, a admis

[1] *Xenia thomistica* a plurimis orbis catholici viris eruditis praeparata, quae S. Thomae Aq. Doctori Communi et Angelico, anno ab eius canonizatione sexcentesimo, offert Revmus P. L. Theissling, Mag. gen. O. P.; edenda curavit P. S. Szabó, apud « Angelicum » Regens. Vol. I Tractatus philosophicos continens, Romae in P. Coll. Angelico, 1925, gr. in-8°, XI-567 pag.

la nécessité d'un milieu entre l'objet immédiat et la faculté, pour le toucher comme pour les autres sens; l'expérience, comme le dit le P. Barbado, semblait les acculer à cette thèse; je m'étonne, quant à moi, qu'ils ne se soient pas aperçus que ce milieu interposé rendait difficile (je n'oserais dire impossible) le caractère *immédiat* qu'ils reconnaissaient à la connaissance sensible, connaissance sans espèce expresse, donc terminée à l'objet en lui-même; il est vrai qu'ils ne croyaient pas nécessaire une action physique de l'objet sur l'organe et se contentaient de l'action intentionnelle des espèces, qu'ils imaginaient voyageant à travers le milieu: le P. Gredt a bien montré (*De cognitione sensuum externorum*, Romae, 1924) que cette vue était insoutenable. Il est par contre intéressant de voir déjà reconnu par Aristote et S. Thomas le caractère différentiel de la sensation tactile (pag. 254); de ce caractère la science moderne ne nous permettrait-elle pas de découvrir la raison dans le fait que les qualités tactiles sont plutôt des *états*? il n'y a pas une quantité absolue de chaleur ou de pression, mais un état calorifique, un état de pression susceptibles de degrés divers sans pouvoir être jamais complètement absents de la matière.

Le R. P. de Munnynck, O. P. (Fribourg) oppose à l'enseignement des psychologues modernes celui de S. Thomas sur *La causalité psycho-physique*, c'est-à-dire sur l'action réciproque du pur physique et du psychique. C'est en somme une réfutation, originale et puissante, mais trop brève à mon gré, du parallélisme psycho-physique, dernier refuge de ceux qui veulent résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps autrement que ne l'a fait le péripatétisme. Le P. de Munnynck montre bien que, ne pas voir dans l'âme une « forme substantielle » constituant avec la matière le corps humain, qui seul agit sur les corps et pâtit de leur action, c'est s'interdire de rien comprendre à la grave question engagée dans le débat. Il eût été opportun de préciser davantage cette importante application de l'hylémorphisme, de montrer par exemple en quels sens divers, inégalement propres, on peut dire que l'homme, l'âme, la faculté visuelle, tactile ou locomotrice, l'œil ou la main, voient, touchent ou meuvent. On eût aimé aussi à voir l'auteur reprendre le sujet, jadis traité par lui, de l'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie: je crois qu'un accord tend à se faire entre les philosophes scolastiques pour admettre que, si dans l'ordre purement physique il faut l'intervention d'une force pour changer la direction d'une autre force, cela n'est pas nécessaire chez l'être vivant.

Le R. P. Le Rohellec, C. Sp. S. (Séminaire français de Rome) se demande *Si et dans quelle mesure S. Thomas attribue à la simple appréhension la connaissance des essences.* Il montre bien que la doctrine de S. Thomas sur ce point est très affirmative et qu'elle fait difficulté à ceux-là seuls qui ne distinguent pas la connaissance confuse de la connaissance distincte des essences: la première est fruit de la simple appréhension, la seconde requiert une longue élaboration. Je souhaiterais voir dissipée une autre équivoque à la faveur d'une autre distinction. Y a-t-il, par simple appréhension, connaissance des essences complexes ou seulement des essences simples? L'enfant, mis pour la première fois en présence d'un homme, forme-t-il un concept confus de l'essence de l'homme? Je me le demande. J'inclinerais à croire qu'après les concepts fondamentaux que S. Thomas met les premiers dans l'ordre d'acquisition (être, non-être, distinction, unité, multitude...), viennent ceux qui résultent de l'*abstraction* des données sensibles *simples*: l'étendu, le résistant, le lumineux, le coloré, le doux, l'amer, le sonore... et qu'il y a déjà un travail de l'esprit dans l'assemblage de plusieurs de ces concepts pour donner l'essence d'homme, de chien, de bois etc. En d'autres termes la fonction fondamentale de l'intelligence est la « désindividualisation », non par *rejet* des notes individuelles, — celles-ci n'entrent pas dans notre intelligence par la simple appréhension, — mais par *filtrage,* si j'ose dire, de cela seul sur quoi a prise l'intelligence humaine: la quiddité.

Le R. P. Gredt, O. S. B. (Collège S. Anselme) reproduit pour les développer les vues très profondes qu'il a émises ailleurs *Sur l'union, de toutes la plus intime, entre le sujet connaissant et l'objet connu.* Ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est un retour à la pure doctrine d'Aristote et de S. Thomas: connaître n'est pas essentiellement représenter, c'est être un autre en tant qu'autre, c'est-à-dire avoir sa forme, non pour en être informé physiquement, en constituant un *quid tertium,* mais d'une façon supérieure, qui respecte les individualités du connaissant et du connu, comme un acte reçoit un acte. Le P. Gredt pense qu'on donne ainsi une véritable définition (et non une pure description) de la connaissance: en un sens, c'est vrai, puisque la définition est donnée en termes d'acte et de puissance; mais il faut bien convenir que, pour pénétrer la définition, pour comprendre la formule: « habere formam... ut actus qui possidet actum » (pag. 316), il n'est pas inutile de savoir déjà ce qu'est la chose à définir. Le P. Gredt réagit heureusement contre certaines conceptions trop « physiques » de la connaissance; il montre bien que la fameuse parole d'Averroès (le

connaissant et le connu sont plus étroitement unis que la matière et la forme) est très exacte, et défend l'exégèse qu'en a faite Cajetan; j'aurais souhaité qu'il expliquât la phrase fameuse où celui-ci tente d'expliquer par une comparaison hardie l'union de l'espèce à l'intelligence: « Speciem intelligibilem uniri perfecte intellectui, non est ipsam inhaerere intellectui... Quemadmodum enim forma est principium essendi materiae... ita species intelligibilis... est intelligendi principium, ita quod *intelligere est ut ipsius esse* » (*In Iᵐ*, q. XII, a. 2). C'est cette phrase surtout qui a scandalisé Suarez (*De Anima*, l. III, c. 2).

M. Noël (Louvain) reprend la question déjà plusieurs fois touchée par lui, et toujours avec un progrès dans le même sens, du *Réalisme de notre connaissance*. Il reconnaît que, pour S. Thomas, dont il accepte sans réserve la doctrine, nous connaissons directement et immédiatement les choses extérieures; directement et immédiatement, donc sans la moindre déformation. C'est le sens qui les connaît d'abord, mais il ne connaît pas sa conformité avec elles, donc n'a pas formellement la vérité. Celle-ci, l'intelligence seule la possède, et cela par simple réflexion sur son acte. J'aurais souhaité une distinction plus nette entre la connaissance intellectuelle de l'universel et celle du singulier, considérées toutes deux dans les jugements qui les expriment. Mais je remarque avec joie qu'il y a un accord de plus en plus parfait entre ce qu'ont écrit sur ce sujet le P. Gredt, le P. Garrigou-Lagrange, le P. Le Rohellec, le P. Boyer, et celui qui signe ces pages. Cet accord est un gage précieux de vérité [1].

P. Geny, S. I.

[1] Je profite de cette occasion qui m'est offerte pour signaler une faute d'impression qui rend inintelligible une phrase de mon article des Xenia (*La cohérence de la synthèse thomiste*). Page 123, ligne 24, après les mots: « La forme non subsistante », il faut suppléer: « rend le composé capable de la recevoir, la forme subsistante... ».

RECENSIONES

BERNARDUS I. OTTEN, S. I. — **Institutiones Dogmaticae in usum scholarum.** Tomus II: *De Deo creante et elevante. De novissimis.* — Chicago, Typ. Loyolaea, 1924, in-8°, xiv-466 pag.

Post tractatum de Verbo Incarnato (tom. III, anno 1922) et de Sacramentis in genere, Baptismo, Confirmatione, Eucharistia (tom. V, anno 1923), nunc editur a P. Otten tom. II qui est de Deo creante, elevante ac de novissimis. Ut indicat ipse operis titulus (Institutiones *dogmaticae*), praecipue explicantur a cl. auctore et defenduntur ea quae spectant ad ipsum dogma vel ad veritates theologicas tenendas, quaestiones vero scholasticae plerumque breviter absolvuntur. Plerumque, inquam; quaedam enim, eae potissimum quas vere dixeris stricte theologicas, pro dignitate exponuntur, ut est inter alias ratio explicandi essentiam et propagationem peccati originalis, et effectus eius sive in hac vita, sive in altera (pag. 219-255).

Integer tractatus continet ubique doctrinam solidam et securam. Ad exemplum afferri possunt theses de origine corporis humani, et modus explicandi cosmogoniam mosaicam. Cum de quaestionibus disputatis sermo est, cl. auctor sectatur opiniones nunc inter catholicos communiores. Sic peccatum originale reponit in privatione gratiae sanctificantis, per praevaricationem Adami voluntarie abiectae (pag. 219); parvulos sine baptismo decedentes ea ratione dicit esse damnatos, ut visione quidem beatifica priventur, non tamen puniantur poenis positivis, neque bonis sibi naturaliter debitis careant (pag. 248).

Expositio doctrinae est simplex et valde lucida; argumentorum tractatio brevis simul et clara. Quare putamus hunc tractatum, sicut et alios cl. auctoris, scholasticis proponi posse cum magno eorum profectu ut librum textus. Typorum nitor et elegantia, optima dispositio libri, indices tandem recte compositi, usum atque lectionem huius praeclari libri gratiorem reddunt ac faciliorem. G. Huarte S. I.

LUDOVICUS LERCHER S. I. — **Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum.** Volumen II: *de Deo Uno, de Deo trino, de Deo creante et elevante.* — Œniponte, Rauch, 1925, in-8°, xxvi-520 pag.

In hoc volumine quod non mole quidem, sed rerum in eo contentarum copia, merito magnum vocari potest, cl. auctor accurate ac dilucide pertractat multiplices quaestiones in titulo ipsius operis indicatas. Cum P. Lercher brevitati studeat, tum a longis auctorum citationibus, tum etiam ab hodierno eruditionis apparatu alienus est. Nemo tamen inde concludat eius librum esse nimis ieiunum, putamus enim in eo solide agitari quaecumque ad rectam scholasticorum doctrinam iure postulari possunt, idque non solum in quaestionibus mere dogmaticis, sed etiam in aliis quae liberae inter catholicos disputationi permissae sunt. Sic videbis satis ample explicatas quaestiones de scientia Dei, de voluntate Dei salvifica, de praedestinatione et reprobatione; ubi, inter alia, placent quae cl. auctor tradit de voluntate Dei salvifica relate ad infantes qui sine baptismo moriuntur, quam ponit dependentem potius a causis liberis quam necessariis (thes. 39). Placent quoque ea quae defendit de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita gratiae, exclusa omni antecedente reprobatione negativa.

In tractatu de Deo creante et elevante, cl. auctor ubique sectatur sententias inter theologos catholicos communiores, cum de quaestionibus disputatis agitur. Quaestionem de opere sex dierum ita pertractat, ut, praemissis rectis principiis ab omni catholico in hac re tenendis (n. 486), primo proponat interpretationes Hexaemeri quas tenere catholicis non licet (n. 487), tum vero interpretationes magis vel minus probabiles, quae salvis principiis catholicis teneri possunt (n. 489), quin tamen ipse ulli determinate adhaereat, quod in re tam obscura minime mirandum est. In explicanda origine generis humani, optimo consilio reicit transformismum quemcumque, sive rigidum, sive mitigatum; quod utinam ab omnibus catholicis factitatum esset, quorum aliquos videmus malo fato et nullis fundamentis innixos, in liberaliores sentiendi doctrinas nimium proclives. — Ad finem adiungit tractatum de Angelis, valde brevem, ut fert scopus ipsius. In eo probat Angelorum exsistentiam, eorum naturam pure spiritualem, elevationem ac lapsum, et bonorum Angelorum deputationem ad custodiam hominum. Ceteras de Angelis quaestiones brevissime absolvit.

Cum alia tria volumina, quae cl. auctor mox edenda promittit, publici iuris fient, censemus opus integrum fore valde aptum pro illis

qui cursum theologiae completum sub unius professoris disciplina quatuor annis absolvere cupiunt.

Ad finem duo nobis notare liceat. Primum pertinet ad thesim sextam, quam auctor his verbis enuntiat: « Homo rationis compos gravi obligatione adstringitur, ut, postquam Deum esse ex creatis cognovit, hanc veritatem assensu intellectuali directe libero et super omnia firmo teneat ». Addit ulterius hanc thesim, quatenus asserit obligationem assensus firmi in Deum, dogma fidei esse saltem implicite definitum iis definitionibus quibus asseritur Deo plenum obsequium intellectus et voluntatis praestandum esse, et adducit in hunc finem cap. 3 sess. 3 Vaticani (*Denz.* 1789). Sic cl. auctor n. 33. — Atvero Vaticani loco citato sermo est de pleno intellectus et voluntatis obsequio quod *Deo revelanti, fide* praestare tenemur (sublineatio est nostra). Iamvero, ea omnia de quibus P. Lercher in dicta thesi, nullam revelationem prae se ferunt, sed solam cognitionem naturalem exsistentiae Dei ex creatis haustam. Quare non apparet quomodo praedictum Vaticani documentum possit adduci ad rem; etenim ante revelationem, nequit sermo esse de obsequio intellectus et voluntatis *fide* praestando, quamvis locus utique detur naturali cultui, ad quem postulantur tum intellectus, tum voluntas.

Alterum quod notare volumus, versatur in re de concursu divino in creaturarum actiones. Ubi primo advertimus admitti a cl. auctore doctrinam de concursu immediato, ut patet ex thes. 65, his verbis proposita: « Deus cum actionibus causarum secundarum physice et immediate concurrit ita, ut quidquid actualitatis est in actione et effectu creaturae, etiam a Deo ut a principio immediato effectivo procedat ». Postea vero, allato opere P. Stufler: *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante:* sic habet (pag. 369): « In quo opere... ostenditur, S. Thomam nondum agnovisse concursum immediatum (immediatione suppositi), qualis nunc communiter a theologis accipitur, et proinde tum bannesianos tum molinistas ad doctrinam Thomae de cooperatione divina novum doctrinae punctum addidisse ». Quibus verbis concedit P. Lercher, *ostensum esse* a P. Stufler id quod ibi indicatur, scilicet S. Thomam non agnovisse concursum immediatum immediatione suppositi. Iamvero, paulo antea haec dixerat P. Lercher (pag. 368): « Cooperatio Dei *complete considerata* (sublineatio ipsius est) praeter hunc concursum immediatum (immediatione suppositi) alia etiam complectitur, quae S. Thomas (*de pot.*, q. 3, a. 7) his verbis significat: *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam. et in quantum applicat actioni,*

et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit ». Cum haec praecedentibus contradicant, vel in his adest aliquid mendum typographicum, vel secus videtur auctor aliquam mentis distractionem passus esse [1]. Ceterum, si admittitur concursus immediatus eo modo quem indicant verba cl. auctoris in thesi 65, cuius verba superius exscripsimus, ulterior illa distinctio de immediatione vel solius virtutis, vel etiam suppositi, non videtur magni esse facienda. Unde recte ipse ibidem adiungit (pag. 368, n. 476), a se proponi punctum doctrinae « in quo nunc fere omnes theologi catholici *conveniunt*; quidquid actualitatis et perfectionis inest in actione et effectu creaturae, *etiam* a Deo ut a principio *immediato* effectivo procedit ». (Sublineationes ipsius sunt).

G. HUARTE S. I.

J. SALSMANS S. I. — **Droit et Morale. Déontologie juridique.** — Bruges, Beyaert, 1925, in-8°, XII-237 pag.

R. P. Salsmans, iam notus propter deontologiam iuridicam et medicam quam lingua flandrica composuit, modo, in lingua gallica proposuit communes theologiae moralis notiones ad quaestiones iuridicas applicare, ut inde tam multis qui, sive ut notarii, sive ut partes in iudicio, sive ut patroni causarum, sive ut magistratus et professores in rebus iuridicis etiam practica ratione versantur, normas non paucas indicaret quibus in studiis vel muneribus suis conscientiae officia melius explerent. Opus dici possit: « *Manuale theologiae moralis ad usum iuristarum* ». Quam ample autem cl. auctor argumentum complexus sit ipsa capitum numeratione fit manifestum. Sic enim exhibentur in Indice synoptico: *Principes généraux de morale.* Ch. I, Imputabilité. — Ch. 2, Loi et devoir. — Ch. 3, Droit et justice. — *Lois civiles et devoir de conscience.* Ch. 4, Les lois déterminant la propriété. — Ch. 5, Les contrats en général. — Ch. 6, Les contrats en particulier. — Ch. 7, Donations, successions, testaments. — *Devoirs professionnels.* Ch. 8, Devoirs professionnels généraux. — Ch. 9, Devoirs professionnels particuliers.

[1] Doctrina de concursu simultaneo non est ad mentem S. Thomae secundum P. Stufler (*Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante*, n. 49). E contrario autem videtur esse ad mentem S. Doctoris secundum P. Lercher: qui in n. 184 probat S. Thomam alienum fuisse a praedeterminationibus physicis. His autem reiectis, statuitur et defenditur ab eodem Lercher doctrina de concursu simultaneo (n. 187, 483, 484). Quare nescimus tandem utrum opus P. Stufler afferatur a cl. Lercher ut doctrinam eius sequatur, an potius ut eam reiciat.

Quae communes sunt regulae morales, nimis frequenter, etiam ab excultis viris, hodie nimis ignorantur. Quare distincta earum traditio multis acceptissima fuit, ut ipsa diffusio editionis flandricae satis per se demonstrat. Atque in multis ephemeridibus praesens opus etiam a professoribus iuris non ambiguis verbis laudatum est. Auctor igitur laetari potest quod multis utilissimam operam fecerit. Enixe optamus ut maiore operis diffusione ipsa utilitas in dies amplificetur.

A. VERMEERSCH S. I.

J. SALSMANS S. I. — **Casus Conscientiae propositi ac soluti ab Eduardo Genicot S. I.** Opus posthumum accommodatum ad Theologiae moralis institutiones eiusdem auctoris. Editio quinta ad normam Codicis iuris recognita et pluribus casibus aucta. — Bruxelles, Dewit, 1925, in-8°, 747 pag.

De merito istius operis, quod inter alia eiusdem argumenti opera, utilitate practica eminere arbitramur, iam fusius diximus t. III, pag. 623-624. Quare satis duximus monere quintam hanc editionem simul *locupletiorem* et *perfectiorem* prodire: *locupletiorem*, propter novos qui accesserunt casus; *perfectiorem*, propter curam qua nonnullorum casuum solutio recognita est, ut ipse editor fatetur, secundum genuina moralis theologiae principia. A. VERMEERSCH S. I.

H. NOLDIN S. I. — **De Principiis theologiae moralis.** Editio 17ª quam recognovit et emendavit A. SCHMITT, S. I., Theologiae moralis professor in Universitate Œnipontana. — Œniponte, Rauch, 1924, in-8°, 357 pag.

Quam late in variis Orbis partibus morale opus s. m. P. Noldin diffusum sit quisnam ignorat? Nec minus notum est quo potissimum merito P. Noldin aequales superaverit, i. e. simplici perspicuitate brevis sermonis, coniuncta cum abundantia rerum, seu arte multa dicendi utilia paucis verbis, idque dilucide. Eius successor iam novam totius operis editionem publici iuris facere coepit. Quod feliciter praestitisse existimamus, cum volumen de quo nunc agimus sine ullo claritatis detrimento felicia complementa acceperit. Quare, quidquid de prima editione post mortem auctoris rationabiliter sperari poterat, id totum nobis suppeditat R. P. Schmitt, cui proin ex animo hanc primi voluminis editionem gratulari possumus.

Simul tamen fas nobis esse ducimus, neque votis editoris contrarium, ut optata nostra de futura editione hic expromamus. Siquidem

velimus ut propria vis perpendatur verborum quae adhibentur et sic sermo fiat philosophice accuratior. Ut ipsis exemplis mentem nostram aperiamus, allegabimus. L. IV *De Conscientia*. Estne conscientia proprie actus an habitus? Id definiendum erat. — N. 208 dixeris conscientiam esse dispositionem et qualitatem habitualem, dum n. 209 altero (proprio) sensu dicitur esse iudicium. — N. 211, estne haec stricte nota conscientiae scrupulosae, quod rationem peccati nimis augeat? Si enim vere rationem augeret, semper, ante actionem deponenda esset, vel sequenda foret: quod tamen recte postea negatur. Namque postea definitio explicationibus corrigitur. — N. 239 probatio probabilismi puri solo principio « Lex dubia non obligat » innititur. Hoc tamen non sufficit. Etenim saepe dubium probabile habetur cum lege vere promulgata et quae obiective non est dubia. Itaque addenda erat haec altera regula « Nemo ligatur nisi scientia legis ». — N. 326 dicitur: « Ex eodem praecepto quo tenemur vitare peccatum mortale, tenemur etiam proximum illius periculum vitare ». Si tamen attente perpendas quae Lugo in d. 14 Sacr. Paenitentiae tradit de ista obligatione, dices potius obligationem istam ex diverso praecepto (quod tamen ad eandem virtutem reducitur), hanc obligationem oriri. Sin aliter, praeceptum vitandi occasionem proximam peccati foret negativum, obligans semper et pro semper, neque excusatio necessariae occasionis admitti posset. Ceterum statim obligatio temperatur per verba « cum possit ». Cf. quoque dicta n. 327, 2.

Velimus etiam ut vitentur modi dicendi qui quendam honestatis sensum aliquantisper offendere videntur, ut in hac citatione optimi P. Gury, I, 38: « Si cui conscientia dictat se teneri ad mentiendum ut proximo periclitanti subveniat, peccat contra caritatem, si non mentiatur ». Dixerim potius conscientiam tunc satis insinuare non verum mendacium esse commissum. In altera operis recognitione quaedam nunc omissa ultro recurrent ponenda. Sic, v. g., n. 146 notabitur valere etiam de confessione quod dicitur de aetate qua pueri lege communionis paschalis tenentur. Bonum demum fuerit, ni fallimur, si, in proxima editione, R. P. Schmitt lectores in praefatione doceat qua ratione et intentione morale opus R. P. Noldin denuo edere statuerit.

Hactenus quae nobis observanda putavimus, non ut minoris fiat egregium volumen desideratissimi P. Noldin, sed contra, ut opus vere laudandum usque magis dignum evadat fortuna qua fruitur. Nec est res humana quae perfectiora non admittat. A. Vermeersch S. I.

F. CLAEYS BOUUAERT-G. SIMENON. — **Manuale Iuris Canonici ad usum Seminariorum.** — Prostat apud auctores, in seminariis Gandavensi et Leodiensi, in-8°, XVI-802 pag. Fr. 20.

Ambo illustres professores iuris canonici R. D. Claeys Boúúaert, I. C. M., professor in Seminario Gandavensi, et G. Simenon, professor in Seminario Leodiensi communi consilio Manuale iuris canonici scripserunt quod ad usum omnium seminariorum conveniens, Belgii tamen seminariis maxime erit utile. Namque decreta recentis Concilii Provincialis Mechliniensis frequenter allegantur in opere, atque ipsum ius canonicum cum civili Belgii iure in eodem passim confertur. Pro respectu habito ad ordinem praelectionum Seminariorum Belgii, in Manuali isto omissi sunt tituli de Sacramentis, si Ordinem excipias; et de Sacramentalibus, de Temporibus sacris, de Voto et Iuramento. Nihilominus tamen multa ex his 802 paginis colligenda sunt. Namque summariae iuris privati expositioni 75 paginae praemittuntur quae potissimum historicis notionibus de modo leges condendi, de scientia iuris et relationibus Ecclesiae ad societatem civilem, quales esse debeant et quales re vera exstent deputantur. Laudanda dein fidelitate, Manuale plerosque canones ex integro refert, sine ulla insertione privatae annotationis. Succedunt postea breves sed opportune selectae explicationes quae merita coniungunt perspicuitatis et studii personalis. Quod etiam non vulgare est: ambo auctores ita, post amicam rationum praesentationem et discussionem, ad concordiam pervenerunt, ut singula asserta duplici iam auctoritate non communi confirmentur.

A. VERMEERSCH S. I.

DR. CAROLUS TELCH. — **Epitome theologiae moralis universae,** per definitiones, divisiones et summaria principia pro recollectione doctrinae moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi excerpta e Summa Theol. moralis R. P. Hier. Noldin, S. I. secundum novum Codicem Iuris canonici tertio recognita Ed. 6ª. — Œniponte, Rauch, 1924, in-8°, XLII-572 pag.

In hac ipsa ephemeride, t. III, pag. 130 opportunitatem habuimus commendandi et laudandi summariam istam totius theologiae moralis expositionem, cuius sexta editio anno proxime superiore iam prodiit. Quare non est cur hoc loco repetamus quae tunc de singulari merito istius libelli, qui prorsus differt a variis nostrorum summariis, enucleate disseruimus. Id solum monendum ducimus. Pro consueta sua diligentia, auctor 14 paginis synoptice exhibet ea in quibus a quinta

editione haec sexta discrepat: i. e. quae mutata, quae addita, quae omissa, quae corrigenda visa sunt. Simul, quod in votis habemus, hic subiungere liceat: ut insinuetur saltem quid ius civile possit in responsa moralia, ea praesertim quae obligationes iustitiae commutativae respiciunt. Ita, v. g. quosnam fructus possessor bonae fidei restituere debeat, accurate quidem, attento solo iure naturae, explicatur. Verum nonne expediens fuerit lectorem certiorem reddere, quantum saepe huiusmodi obligatio iure civili temperetur? Aureo libello maximam diffusionem exoptamus. A. VERMEERSCH S. I.

P. POURRAT. — **La spiritualité chrétienne.** III. *Les temps modernes*, 1re partie: *De la Renaissance au Jansénisme.* — Paris, Gabalda, 1925, in-8°, x-608 pag. Fr. 16.

Avec ce troisième volume de sa précieuse histoire de la spiritualité chrétienne, M. Pourrat aborde la partie la plus difficile, mais aussi peut-être la plus utile de sa vaste tâche: plus que pour les précédentes périodes, pour celle-ci tout, ou presque, était à faire; en dehors du grand ouvrage de M. Brémond qui ne s'occupe que de la France, il n'existe en effet aucun travail d'ensemble un peu développé, et en même temps l'abondance de la matière, le relief de certaines figures comme celles de Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, S. Ignace, S. François de Sales, rendaient plus difficile un exposé synthétique qui soit à la fois suffisamment clair et complet. Cet exposé nous l'avons maintenant grâce à M. P.

On discutera, je crois, la division adoptée dans ce volume, et plus d'un regrettera qu'au lieu de grouper les écrivains d'une même famille religieuse, comme dans le volume précédent, l'auteur ait préféré les répartir dans les cadres d'écoles nationales, espagnole, italienne, française, dont malgré tout, sauf pour l'école française bérullienne, l'individualité reste assez vague: des carmes comme l'espagnol Jean de Jésus-Marie, le français Philippe de la SS. Trinité et l'italien Balthasar de Ste Catherine ont une doctrine spirituelle bien autrement une que les trois espagnols S. Jean de la Croix, Louis de Grenade et Louis du Pont, ou les italiens S. Philippe de Neri, Scupoli, et Bellarmin ou Gagliardi. Il est vrai que cette division permet à M. P. de mettre en pleine lumière certains éléments importants, et trop souvent laissés dans l'ombre, du développement des doctrines spirituelles, comme en Espagne la réaction contre les Alumbrados et la campagne de l'inquisition royale contre les livres de spiritualité en langue vulgaire,

ou encore le tort fait aux vrais mystiques par le mysticisme quiétiste des protestants prétendant avec Luther trouver parmi eux les précurseurs qui leur manquaient. Le mérite essentiel de ce volume est précisément de nous donner une première orientation, déjà très sérieuse, au milieu de ces faits si complexes, en réunissant des données abondantes, autour d'une analyse soignée de la doctrine des grands chefs d'école : aux spécialistes qui discuteront tels et tels de ses chapitres, il suggèrera des vues intéressantes et fournira un premier défrichement d'ensemble ; à la masse des lecteurs, prêtres ou fidèles, il permettra de prendre une solide connaissance des grandes écoles de spiritualité moderne, dans un exposé intéressant, objectif, unissant à une grande sûreté de doctrine le souci de ne pas mêler indûment à un travail d'histoire les préoccupations de nos discussions théologiques actuelles.

Souhaitons que bientôt, en nous donnant la 2^e^ partie de cette troisième période, M. Pourrat mette enfin la dernière main à un ouvrage si utile, si honorable pour la science catholique, et surtout si bienfaisant pour tant d'âmes. G. J.

Dr. KLEMENS LOEFFLER. — **Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart** (Samml. Kösel, 46). 2^e^ Aufl. — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1923, in-12°, 220 pag.

En 1921, le Dr. Fr.-X. Seppelt avait consacré deux fascicules doubles de la collection Kösel (Histoire, 88-91) à l'Histoire de la Papauté. Le Dr. Löffler s'est chargé de conduire celle-ci de la Révolution française à nos jours dans le petit volume dont nous annonçons ici la 2^e^ édition. Comme son prédécesseur, mais d'une façon plus détaillée, il termine son ouvrage par une note bibliographique. On pourrait y signaler des lacunes. Ainsi le grand ouvrage de Mgr de 'T Serclaes sur Léon XIII, qui n'est pas mentionné, reste, en dépit de son caractère de biographie quasi officielle, l'étude la plus complète sur ce pontife. Et le volume de M. Mourret sur le Concile du Vatican est à lire à côté des tomes indigestes du P. Granderath. Il marque infiniment mieux les caractères de ces assises célèbres.

Comme M. Seppelt aussi, M. Löffler groupe plusieurs pontificats, sauf celui de Pie IX qu'il traite à part. Voici ses chapitres : Combats et souffrances de Pie VI et de Pie VII. — Restauration et réaction (De 1814 à l'avènement de Pie IX). — L'époque de Pie IX.

La papauté au sommet de la puissance ecclésiastique. Perte du pouvoir temporel. — Les quatre derniers papes. La papauté comme puissance morale. — On pourrait discuter sur la réunion en un seul chapitre de papes comme Léon XIII et Pie X et l'on pourrait aussi ne pas partager tous les jugements de l'auteur sur l'histoire de la guerre. Mais, en général, le lecteur reconnaîtra son impartialité.

Ce petit volume rendra de grands services. M. Löffler, au courant des questions qu'il aborde, les traite sobrement et d'une manière intéressante. Il les traite aussi en catholique.

Ed. de Moreau S. I.

ROSS WILLIAM COLLINS. — **Catholicism and the Second French Republic (1848-1852).** (Studies in History, Economics and Public Law edited by the Faculty of Political Science of Columbia University). — New-York, Columbia University, 1923, in-8°, 360 pag.

L'attitude du parti catholique commande l'histoire de la seconde République et du second Empire. M. Collins, qui n'étudie que le rôle politique des catholiques français, examine leur position vis-à-vis des principaux événements de la première: la Révolution de Février et la crise sociale de 1848; la réaction anti-socialiste et la candidature Cavaignac; les deux interventions françaises à Rome, la candidature du Prince Louis-Napoléon et la loi Falloux; enfin le coup d'Etat. Deux idées dominent ce livre: la salutaire influence de la crainte du péril socialiste sur le renouveau catholique; — le rôle dans la politique du Prince-Président du besoin de l'appui catholique (question romaine et loi Falloux), appui qui devait plus tard se retourner contre lui. La lutte pour la liberté d'enseignement reçoit aussi la place centrale à laquelle elle a droit.

Les idées de M. C. sont justes et modérées, sans que son penchant visible pour les catholiques libéraux altère son équité. Son abondante documentation est puisée surtout dans les journaux, mémoires et correspondances du temps et dans la collection de pamphlets et libelles de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ni portraits ni hors-d'œuvre: un exposé précis et lucide, coupé d'abondantes citations, qui progresse sans jamais s'échauffer. Là serait sans doute le principal regret des lecteurs d'Outre-Atlantique de M. C.: il raconte, il ne caractérise pas; on ne se rend pas toujours compte, en le lisant, de l'acuité des problèmes qui se posaient devant les consciences catholiques de ce temps-là. Les aperçus de M. Pierre de la Gorce, dans son

Histoire de la Seconde République, moins documentés et moins fouillés dans le détail, sont parfois autrement pénétrants.

De ci de là une expression est peut-être exagérée: si Napoléon s'est efforcé d'asservir l'Eglise à l'Etat, la Restauration a voulu rendre l'Etat esclave de l'Eglise (pag. 15); il est certainement excessif de rendre les « Ultra-Catholiques » (Louis Veuillot et ses amis) responsables de la ruine des belles espérances catholiques du début de la seconde République (pag. 337).

Souhaitons que la Faculté si féconde des Sciences Politiques de la Columbia University continue à nous donner de ces probes et consciencieuses dissertations. E. LAMALLE S. I.

EDOUARD GASC-DESFOSSÉS. — **La Révolution française.** I. *L'Agonie de l'Ancien Régime*, 2e édition. — Paris, Beauchesne, 1923, in-8°, 452 pag. Fr. 12.

M. Gasc-Desfossés nous donne, en un raccourci compétent, la substance des travaux récents sur la Révolution: Tocqueville, Aulard, Madelin,... Jean Guiraud y voisinent et s'y corrigent mutuellement. Ce premier volume nous présente en trois livres les Institutions de l'Ancien Régime, les trois ordres qui constituent la nation et les débuts du règne de Louis XVI (jusqu'au 5 mai 1783). Cet exposé, qui se lit généralement sans fatigue, met en relief l'excessive centralisation qui a finalement faussé les rouages du pays et l'influence des meneurs maçonniques sur la genèse des troubles. M. G.-D. relève aussi avec soin — et ce n'est pas la partie la moins originale de son livre — les très réels services des ordres privilégiés: ce développement, plein de bon sens, pourrait cependant être plus nuancé.

Nous ferons quelques réserves sur les deux premiers livres, dont la portée nous semble un peu vague: à embrasser tant de champ et à remonter si haut, le risque est grand — l'auteur l'a-t-il toujours évité? — de servir à ses lecteurs des pages de Manuel d'Institutions... sans toute la précision requise. Glanons quelques-unes de ces inexactitudes de détail: les évêques *in partibus infidelium* transformés en évêques missionnaires (pag. 126); nos bons vieux ymagiers ou statuaires, en miniaturistes (pag. 192); les abbayes distinguées des autres couvents et monastères par l'étendue de leurs revenus (pag. 140)... La documentation, qu'on soupçonnerait parfois de seconde main, présente des lacunes: on regrette par exemple de ne pas voir utiliser les belles recherches d'Augustin Cochin sur « les sociétés de pensée

et la Révolution »; l'excellent « Manuel des Institutions Françaises. *Période des Capétiens directs* » d'Achille Luchaire ne suffit pas quand on parle de l'*Agonie* de l'Ancien Régime... Avouerons-nous aussi qu'à côté de pages très suggestives, d'autres nous paraissent un peu ternes, quoique rappelant des modèles de haut relief. Une chicane pour finir: il serait facile de donner plus de précision et d'uniformité aux indications bibliographiques.

En résumé ce travail utile et judicieux, dont nous nous reprocherions de minimiser le solide mérite, aurait gagné si une matière plus fermement délimitée avait permis à l'auteur un contact plus large et plus direct avec ses sources. E. LAMALLE S. I.

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen herausgegeben von Dr. RAYMUND SCHMIDT. — Leipzig, Meiner, 1921-1924, 5 vol. in-8°.

Zu diesem Unternehmen kann man nur eins sagen: Der Gedanke war so einfach und lag so nahe, dass man sich wundern muss, wie er erst jetzt zur Ausführung kam. Man hört doch nun kurz die Meister selbst ihre Gedanken vortragen, wird von ihnen selbst auf das hingewiesen, was ihnen als wichtig gilt! Zu bedauern ist nur, dass noch so manche Namen fehlen. Darum darf man auch nicht rechten, wenn einer zu Worte kommt, der doch vielleicht so ganz nicht dahin gehört, wie Mauthner. Lieber einer zu viel als einer zu wenig. Und allen kann man es ja doch nicht recht machen. Warum ist übrigens bei Konstantin Gutberlet kein Verzeichnis seiner Schriften beigefügt? Gerade diese Hinweise sind so wertvoll. Man sieht hier gleichsam tabellarisch, was die einzelnen Abschnitte im Zusammenhang zu vermitteln suchen, den Entwicklungsgang der einzelnen Denker. In ihren ausführlichen Schriften treten sie einem unpersönlicher gegenüber. Hier tritt man ihnen nahe, und versteht das Werden ihrer Gedanken. Die beigegebenen Bilder erhöhen noch den persönlichen Kontakt. Mögen noch viele Bände dieser Sammlung folgen! P. LEHMANN S. I.

MICHAEL WITTMANN. — **Ethik** (Philosophische Handbibliothek. Bd. VII). — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1923, in-8°, x-398 pag.

Die Ethik des verdienten Eichstätter Gelehrten ist keine Ethik im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wer darin irgend ein Eingehen auf besondere ethische Fragen suchte, würde vergeblich nach dem

Buche greifen. Es handelt sich bei ihm rein um die Erörterung gewisser ethischer Grundprobleme, wie es schon gleich im Vorwort heisst: « Das vorliegende Werk will eine Fortsetzung und Erweiterung meiner *Grundfragen der Ethik* (München-Kempten, 1909) sein ». Aufgage einer derartigen Grundlegung ist es, die Grundbegriffe zu klären und in ihrem gegenseitigen Verhältnis darzustellen. Wer nur einigermassen mit dem Fragenkomplex vertraut ist, der in der jüngsten Zeit gerade inbezug auf die exakte Erörterung dieser Grundbegriffe aufgerollt worden ist, wird mit grosser Spannung nach Wittmans Buche greifen, und wie ich gleich hinzusetzen will, — nicht enttäuscht werden. Er findet fast alle einschlägigen Kontroversen berücksichtigt und übersichtlich gestaltet. Ob man zu allem unbedingt Ja sagen muss, was der Verfasser an Lösungen beibringt, ist eine andere Frage. Dietrich von Hildebrand hat im Märzheft des Hochlandes 1924. S. 626 ff. sich bereits mit Wittmanns Schrift *Max Scheler als Ethiker* auseinandergesetzt, und dabei Ueberlegungen geltend gemacht, die der Verfasser in einer Neuauflage seiner Ethik unbedingt berücksichtigen muss. Es geht gewiss nicht an, dass F. Brentano nur so ganz nebenher einmal, Meinong aber mit seinen Arbeiten über die Präsentation des Wertes (*Ueber emotionale Praesentation*, Wien, Hölder, 1917; *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, Graz, 1923) überhaupt nicht erwähnt ist. Es handelt sich da nicht um Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Ansichten, sondern um wesentlich neue Gesichtspunkte, die trotz der psychologistische Form Brentanos nicht Geringeres bedeuten, als den Entscheid zwischen einer psychologistischen und einer objektivistischen Begründung des Begriffs des Guten. Hildebrand hat gewiss sehr recht, wenn er einen Strich zieht zwischen dem Wert, wie ihn die Heidelberger kennen und dem Wert wie Scheler ihn auffast, sehr recht auch darin, dass man zunächst darüber ganz im Klaren sein muss, ob der Wertbegriff oder der Zweckbegriff der frühere sein muss, was dann auch für die Menschennatur als Norm des Guten die von Messer berührten und vom Verfasser wohl nicht voll gewürdigten Schwierigkeiten zur Folge hat.

Auch weiss ich nicht, ob trotz der langen und mit vielen Wiederholungen vorgetragenen Erörterung der Beziehung zwischen Moral und Glückseligkeit deren Verhältnis und vor allem die Frage nach der Motivation des sittlichen Aktes voll geklärt ist. Dazu hätte doch wohl die Liebe und Freude am Guten als rechte Wertantwort besser herausgearbeitet werden müssen, so etwa wie es Hildebrand in seiner *Idee der sittlichen Handlung* des Näheren versucht. Auch der Begriff der Neigung hätte schärfer gefasst werden müssen, wozu gleichfalls

Hildebrand am angegebenen Ort einen Beitrag liefert. Eine Neigung haben zu etwas ist jedenfalls nicht dasselbe wie eine erworbene Disposition besitzen, und eine Neigung haben, sittlich wertvolle Akte zu setzen aus dem Motiv der Sittlichkeit heraus, nicht dasselbe wie einen materiell sittlichen Akt aus Neigung setzen oder neben den absoluten Wert des Guten auch seine beseligende Natur im Auge zu haben. Auch scheint mir hier eine Erörterung der Frage von Belang, wann und wieweit die Erstrebung des Angenehmen selbst sittlich ist.

Von einer erneuten Auseinandersetzung des Verfassers namentlich mit Dietrich von Hildebrand und Scheler sowie von einer neuerlichen verschärften Stellungnahme gegenüber den von Brentano, Meinong, Messer angerührten Fragen darf man sich viel versprechen. Vielleicht kommt dann auch deutlicher heraus, was an dem Gedanken von der Autonomie des Guten richtig und wie weit der Wertanspruch des Guten durch einen positiven göttlichen Willen zu ergänzen bleibt, um den Vollsinn der Verpflichtung zu begründen.

Die Seite 368 Windelband zu geschriebene Auffassung von dem Inhalt des Freiheitsgedankens würde besser gleich ihrem Vater Spinoza (Brief 19 an Wilh. von Blyenberg) in den Mund gelegt.

Je fundamentaler die Unterschiede sind, die in der phänomenologischen, metaphysischen und kritischen Auffassung des Guten immer mehr zutage treten, um so mehr ist es zu begrüssen, wenn Männer wie Wittmann ihre Kenntnis der alten wie der neueren Philosophie und ihren Scharfsinn in den Dienst der Klärung all der Fragen stellen, die nichts Geringeres betreffen als die wissenschaftliche Begründung dessen, was für den Menschen am wichtigsten ist, der Sittlichkeit.

P. Lehmann S. I.

GRATRY. — A cura di Angelica Marrucchi (« Il pensiero cristiano » 4). — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, 384 pag. L. 10.

Il faut féliciter la société « Vita e pensiero » — et la très fidèle traductrice qui a rempli sa tâche avec beaucoup de soin et d'intelligence — d'avoir rendu plus accessible au public italien quelques-unes des plus nobles pages du P. Gratry. Peu d'hommes méritent mieux que ce prêtre philosophe le titre d'éveilleur d'âmes. Dans une langue merveilleuse de mouvement, d'éloquence et de poésie, il a prêché sans lassitude l'espérance et demandé à tous, aux jeunes hommes surtout, l'effort pour la vérité et la justice. On ne peut guère le lire sans se sentir plus courageux et meilleur. Sans doute, il n'est pas un maître

à qui l'on puisse se confier à l'aveugle. Il lui est arrivé de se tromper, même en des points importants. Mais le fond de sa pensée, qui est un sentiment intense du besoin que la société moderne a de la foi catholique, est singulièrement bienfaisant et opportun. Il conduit d'ailleurs aux maîtres les plus sûrs. Avant Léon XIII, il a célébré avec enthousiasme le génie de saint Thomas, et il dit à son disciple: « Vous vous attacherez à saint Thomas d'Aquin, avant tout autre ».

Le présent recueil contient, après une notice émue sur l'auteur, des extraits vraiment caractéristiques, tirés des œuvres principales du P. Gratry. Je ne lui ferai qu'un reproche: pourquoi n'y trouve-t-on pas toujours, exactement indiquée, la référence des textes choisis?

CHARLES BOYER S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

(Continuatur. Videsis pag. 327-330)

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Felder H., Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. 2. Bd. Die Beweise Jesu. 3. Auflage. Paderborn, Schöningh. — Cf. J. Forget: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 415-416.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Dalmau J., De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. Barcinone, Casals. — Cf. Ch.-V. Héris: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 277-278.
De Brandt J., Sint Thomas Christusleer: Ons Geloof 10 (1924) 254-268.
Dupont G., Le fils de l'homme. Paris 1924, Fischbacher. 166 p.
Findlay J., Jesus in the First Gospel. London 1925, Hodder. 317 p.
Goguel M., Jésus de Nazareth, mythe ou histoire? Paris 1925, Payot. 314 p.
Grandmaison L. de, Jésus dans l'histoire et dans le mystère. Paris 1925, Bloud, 77 p.
Harris C., What the first christians believed about Jesus of Nazareth: Theology 10 (1925) 319-327.

Headlam A. C., The life and teaching of Jesus the Christ. London, Murray. — Cf. J. Vandervorst: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 91-96.

Kerkofs L., Theoria thomistica et scotistica de unione hypostatica: Rev. Eccl. 15 (1923-24) 163-167.

London A. F., The Nicene Creed in action: Theology 10 (1925) 333-337.

Mackintosh H. R., The person of Jesus Christ. London 1925, Soc. Prom. Christ. Knowl. 93 p.

Michel A., Hypostase: Dict. Théol. Cath. t. VII, col. 424-429. — Cf. Ch.-V. Héris: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 278-279.

Pauley W. C. de, The dynamic of the Incarnation: Theology 10 (1925) 328-332.

Pully H. de, La Divinité de Jésus-Christ. Paris 1925, Beauchesne. 115 p.

Selwyn E. G., The faith of the Incarnation: Theology 10 (1925) 337-342.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Frövig D. A., Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist. Gütersloh 1924, Bertelsmann 247 p.

Mc Daniel W., The supernatural Jesus. Nashville 1925, Sunday School Bd., Southern Bap. Con. 206 p.

3. *De opere Christi.*

Barrois A., Le sacrifice du Christ au Calvaire: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 145-166.

Pègues Th., Commentaire français littéral de la Somme théologique. T. XV: Le Rédempteur. Toulouse, Privat. — Cf. F. Diekamp: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 273-277.

Smith H. M., Atonement. London 1925, Macmillan. 348 p.

Temple W., Christ Revelation of God. London 1925, Stud. Christ. Mov. 93 p. in-12°.

id., Christus veritas. London, Macmillan. — Cf. F. R. Tennant: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 295-298.

Waffelaert G. J., Adventus Christi eiusque opus redemptionis. II. Vita Christi publica: Coll. Brug. 25 (1925) 3-15.

id., Regnum Dei supernaturale, per peccatum turbatum, restauratur et perficitur per Verbum incarnatum, Redemptorem. Adventus Christi, eiusque opus redemptionis. III. Passio et mors Christi eiusque glorificatio: Coll. Brug. 25 (1925) 97-109.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bittremieux J., De notione B. M. Virginis Mediatricis gratiarum: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 390-398.

Jannotta A., Thesis de Assumptione B. V. Mariae Deiparentis in coelum assumptae, doctrina D. Thom. Aquinatis coll. 2. ed. Romae 1924, Typ. Agost. 50 p.

Loughran J., The theology of the Immaculate Conception: Eccl. Rev. 72 (1925) 518-521.

Merckelbach B., Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis? Romae, typ. pol. Vat. — Cf. J. Bittremieux: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 428.

4. *De cultu Sanctorum.*

Gerland M. J., L'intercession des Saints. Paris, Téqui. — Cf. A. Gougnard: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 431-432.

IX. De Gratia.

b. Quaestiones particulares.

Hessen J., Gotteskindschaft. (Büch. d. Wiedergeburt Bd. 10). Zweite, vermehrte und verbesserte Aufl. Habelschwerdt, Franke. — Cf. Theol. Literaturbl. 46 (1925) 92-93.

Holl K., Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus. Tübingen, Mohr. — Cf. J. Kunze: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 6-7.

Jauncey E., The doctrine of grace. Up to the end of the Pelagian controversy. Historically and dogmatically considered. London 1925, Soc. Prom. Christ. Knowl. 309 p.

Sprenger P., Vivificatio nach Paulus u. deren Bedeutung u. Wert für die evang. Rechtfertigungslehre. Leipzig 1925, Deichert. 76 p.

Waffelaert G. J., Prospectus syntheticus vitae supernaturalis et porro mysticae: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 337-344.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

1. *De virtutibus.*

Beibitz J. H., What i believe and why i believe. London 1925, Mowbray. 163 p.

Brunner P., Vom Glauben bei Calvin. Tübingen 1925, Mohr. VIII, 162 p.

Marín-Sola F., La evolución homogénea del dogma católico. Madrid, Ciencia Tom. — Cf. G. Huarte: Greg. 6 (1925) 134-142.

O'Doherty E., Doctrinal progress and its laws. Essay on causes of development of doctrine. Dublin 1925, Browne and Nolan. 163 p.

2. *De actibus humanis.*

Bicknell E. J., In defense of christian prayer. A consideration of some of the intellectual difficulties that surround petition. London 1925, Longmans. 128 p.

Clemen C., Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Bonn, Röhrscheid. — Cf. J. Zahn: Theol. Rev. 24 (1925) 81-83.

Harper E., Individualizing sin and the sinner. I. Causes: Journ. of Relig. 5 (1925) 255-276.

Hosten E., De devotione. Explica defin. S. Thomae (II II, q. 82. a. 1) de devotione actuali et substantiali: devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte se tradendi ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum: Coll. Brug. 25 (1925) 24-33.

id., De oratione in genere. Q. Da et explica defin. orationis stricte dictae seu deprecatoriae ostendens simul hanc orationem esse actum religionis secundum propriam speciem suam: Coll. Brug. 25 (1925) 115-120.

Landgraf A., Das Wesen der lässlichen Sünde in der Schol. bis Thomas v. Aq. Bamberg, Görresverlag. — Cf. W. Lampen: Arch. Francisc. Hist. 18 (1925) 284-286.

XI. De Sacramentis.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Donovan M., Sacramentals. London 1925, Soc. SS. Peter and Paul. 201 p.

Ghellinck J. de, De Backer E., Poukens J., Lebacqz G., Pour l'histoire du mot « Sacramentum ». I. Les Anténicéens. Louvain, Spicil. Sacrum Lov. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 137-138.

Hall F. J., The Sacraments. New-York, Longmans. — Cf. J. K. Mozley Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 199-201.

Marin-Sola F., Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia: Div. Thom. 3 (1925) 49-63. — Cf. M. C.: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 282.

2. *Eucharistia.*

Boeckl C., Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. München, Hübschmann. — Cf. J. Zahn: Theol. Rev. 24 (1925) 84-85.

De Lai Card. C., Real presence of Jesus Christ in Eucharist. Transl. by a christian brother. Dublin 1925, Browne and Nolan. 173 p.

Douglas S. G., Was Holy Communion instituted by Jesus? London, Stud. Christ. Mov. — Cf. E. C. Hoskyns: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 203-204.

Gentili G., La Messa come ricordo della passione di Cristo: Boll. del Clero 2 (1925) 41-59. 89-113.

Grégoire M., Sur l'unité du sacrifice rédempteur. A propos d'un ouvrage récent: Eph. Theol. Lov. 2 (1925) 399-408.

La Taille M. de, The Last Supper and Calvary. Philadelphia, Delphin Press. — Cf. A. Barrois: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 284-287.

Mc Nabb V., A new theory of the Eucharistic sacrifice: Blackfriars 4 (1923) 1086-1100. — Cf. A. Barrois: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 284-287.

Springer Æ., Doctrina S. Thomae de Eucharistiae necessitate: Bog. Smotra 12 (1924) 50-63. — Cf. P. A.: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 282-283.

Zychlinski A., Sincera doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis: Ciencia Tom. 29 (1924) 28-65. 222-224. — Cf. P. A.: Rev. Thom. Nouv. Sér. 8 (1925) 283-284.

3. *Paenitentia.*

Galtier P., De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus. Paris, Beauchesne. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 139-140; M. Sales: Scuola Catt. a. 53, s. VI. 5 (1925) 382-385.

Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter II. u. III. Bd. Paderborn, Schöningh. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 140-142.

4. *Extrema Unctio.*

Bord J. B., L'Extrême-Onction d'après l'épître de Saint Jacques. Bruges, Beyaert. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1925) 142-144.

5. *Ordo.*

Connell F. J., The episcopate: Eccl. Rev. 72 (1925) 337-345.

Hanssens J.-M., La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec. 2e partie: Greg. 6 (1925) 41-80.

Van der Heeren A., Impositio manuum de qua Act. Ap. XIII, 3: Coll. Brug. 25 (1925) 46-49. 110-111.

XII. De Novissimis.

a. Tractatus integri.

Hall F. J., Eschatology. New York, Longmans. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 26 (1925) 201.

Lépicier A., Tractatus de Novissimis. Parisiis, Lethielleux. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. a. 53. s. VI. 5 (1925) 388-391.

b. Quaestiones particulares.

Arendzen J. P., What becomes of the dead? A Study in Eschatology. London 1925, Sands. 287 p.

Billot Card. L., La parousie. Paris, Beauchesne. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. a. 53. s. VI. 5 (1925) 385-387.

Haynes S. P., The belief in personal immortality. London 1925, Richards. 184 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

De progressu Cursuum Magisterii. — Cursus Magisterii in Universitate nostra primum inchoati ineunte anno scholastico 1919-1920, anno 1922 a Summo Pontifice Pio PP. XI benignissime approbati et aucti iure dandi titulum « Magistri Aggregati », anno scholastico nunc elapso felicem habuerunt progressum. Auditorum numerus (anno elapso 19) haud parum auctus est: in facultate theologica erant auditores 22 (ordinarii 19, extraordinarii 3), in facultate philosophica 11 (ordinarii 7, extraordinarii 4), universi igitur 33. Partim erant sacerdotes Societatis Iesu, partim saeculares sacerdotes variarum dioecesium, imprimis Italiae, Belgii, Galliae, Germaniae, Neerlandiae. In fine anni examen ad consequendum diploma Magistri Aggregati subierunt 7 auditores facultatis theologiae, 1 facultatis philosophicae, omnes felici cum exitu, aliqui non sine insigni distinctione. Praeter ceteros excelluerunt tam dissertatione optime confecta quam specimine orali egregie superato R. D. Gerardus Philips (dioecesis Leodiensis) et R. D. Franciscus Féron (dioecesis Ruremondensis).

Quid singuli auditores praestiterint et quae sibi proposuerint, aliquo modo diiudicari poterit ex argumentis quae in dissertatione ad titulum Magistri acquirendum scripta et scientificum in modum elaborata tractanda susceperunt. Erant autem haec: *Doctrinae S. Pauli de resurrectione Christi Domini momentum theologicum* (R. P. Felix Alonso S. I.); *De doctrina finalitatis eiusque ad Deum relatione apud Kantium* (R. P. Petrus De Bruin S. I.); *De passibilitate Christi secundum S. Hilarium* (R. D. Franciscus Féron); *Argumenta apologetica Origenis praecipua in libris contra Celsum proposita* (R. P. Robertus Hull S. I.); *Quae sit S. Irenaei de inspiratione S. Scripturae doctrina* (R. P. Vincentius Keelan S. I.); *Doctrina S. Bonaventurae de gratia praeparante ad iustificationem* (R. P. Franciscus Mitzka S. I.); *S. Augustini doctrina de quaestione « Cur Deus permittat mala »* (R. D. Gerardus Philips); *Unica tantum de Christo homine asserenda est filiatio naturalis erga Deum* (R. P. Arthurus Sheehan S. I.).

Quoad disciplinas traditas et professorum numerum fere nihil hoc anno mutatum est. Verum ut peculiari ratione superioribus his cursibus provideretur et maxima qua fieri posset cura auditores in studiis suis dirigerentur, praefectus studiorum proprius cursuum illorum constitutus est R. P. Augustinus Bea; idem, loco R. P. Rabeneck qui ob infirmam valetudinem in patriam redire coactus est, theologiam biblicam docuit. Disciplinis antea traditis addita est historia religionum quam per duos menses docuit R. P. Henricus Pinard de la Boullaye, theologiae professor in collegio Angiensi S. I. In facultate autem philosophica R. P. Hoenen, cosmologiae lector in Universitate Gregoriana, praelectiones habere coepit de relationibus inter philosophiam naturalem et scientias physicas. Praeter lectiones in utriusque facultatis Cursu magna diligentia factae sunt exercitationes practicae, ut auditores ipsi quoque rationes et methodum tam scientificae inquisitionis quam artis docendi et scribendi proprio usu et exercitio sibi pararent.

Anno sequenti Cursibus Magisterii simile propositum est programma lectionum et exercitationum, quo ea quae usu ultimorum annorum probata sunt, ulterius perficientur et excolentur ad formationem, quantum fieri potest, accommodatissimam futuro auditorum muneri ac labori. Paucis hisce annis docuit experientia, Cursum Magisterii ad formandos futuros non tantum Professores sed etiam Scriptores esse aptissimum. Optima spes est fore, ut ii qui hisce annis ipsi huius Cursus utilitatem perceperunt, mox etiam alios eosque non paucos adducant qui auditorum huius Cursus numerum augeant atque compleant.

In memoriam.

Die 17 Iulii in pago Scheut prope Bruxellas defunctus est *Excmus D. Laurentius Janssens O. S. B.,* Bethsaidae episcopus, antiquus Universitatis nostrae alumnus. Rector fuit Collegii S. Anselmi in Urbe et a secretis S. Congregationis de Religiosis; nunc autem, inter plura munera quibus fungebatur, a secretis erat Pontificiae Commissionis de re biblica, qualificator S. Officii, sodalis Pontificiae Commissionis Vulgatae versioni Bibliorum emendandae. Praeterea Romanis notissimus erat et acceptissimus contionator. Studiis theologicis et philosophicis semper intentus, publici iuris fecit *Summam theologicam ad modum commentarii in Aquinatis Summam.* Pontificiae Romanae Academiae socius bene meritus, Congressus Thomistici sessionibus praesedit ea comitate qua omnium sibi animos devinxit. Pium et doctum episcopum qui noverunt, defunctum desiderio prosequuntur.

Universitates Catholicae.

Diebus 24, 25 et 26 Novembris Universitas Catholica (Institut Catholique) Parisiensis et 1 Decembris Universitas Catholica (Université Catholique de l'Ouest) Andegavensis quinquagesimum a fundatione annum festivis sollemnitatibus celebrabunt. Ex omnibus Universitatibus delegati convenient bene meritis Academiis gratulationes offerentes et vota ut magis magisque catholicae scientiae decus augeant.

Cursos de Cultura Católica.

Etiam in urbe Sanctae Fidei (Santa Fe) reipublicae Argentinae iuvenes catholici initium fecerunt « Cursuum Culturae Catholicae ». Die 13 Iunii coram Excmo Episcopo et selectissima corona Praeses Foederatae Iuventutis Catholicae fines institutionis descripsit. Prima series cursuum philosophiam, S. Scripturam, historiam et ius publicum ecclesiasticum complectetur.

Patristica.

Secundum communem hucusque sententiam *Epistula ad Diognetum* solis 10 capitibus constare dicitur, cum caput 11um abrupto sententiarum nexu cum prioribus coniungi non videatur. Recenti opusculo (Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς, ἐν Θεσσαλονίκῃ, 1925) archimandrita Emmanuel Carpathius nuntiat se invenisse quae desunt in epistula. Ea sunt fragmenta quae n° 6 repeпiuntur in Mai *Spicilegio Romano*, vol. III, pag. 704-706 ibique Hierotheo tribuuntur. Auctor aestimat ea cum capite 10 optime connecti et ad caput 11 viam facilem sternere.

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1925 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

SERIE PRIMA: **Scienze filosofiche.**

Vol. VII. – **Immanuele Kant (1724-1924).** *Volume commemorativo del secondo centenario della nascita* a cura del P. AGOSTINO GEMELLI O. F. M. — 1924, in-8°, 328 pag. L. 15.

SERIE TERZA: **Scienze sociali.**

Vol. III. — FEDERICO MARCONCINI. — **Saggio sulla rendita e sulle sue modificazioni imputabili all'azione dei mezzi di trasporto.** — 1924, in-8°, 111 pag. L. 6.

SERIE QUARTA: **Scienze filologiche.**

Vol. II, fasc. 1. — CAMILLO CESI. — **Le origini della letteratura greca.** *Appunti.* — S. d., in-8°, 50 pag. L. 3.

SERIE QUINTA: **Scienze storiche.**

Vol. I. — GIOVANNI SORANZO. — **La Lega italica (1454-1455).** — S. d., in-8°, 213 pag. L. 12.

Vol. II. — SILVIO VISMARA O. S. B. — **Il concetto della storia nel pensiero scolastico.** — 1924, in-8°, VIII-88 pag. L. 6.

Vol. V. — GIULIO GIANNELLI. — **La spedizione di Serse da Terme a Salamina.** *Saggi di cronologia e di storia.* — S. d., in-8°, 80 pag. L. 6.

Vol. VII. — PIETRO BELLEMO. — **I fattori geografici nella localizzazione delle industrie.** – 1925, in-8°, 42 pag. L. 3.

SERIE SESTA: **Scienze biologiche.**

Vol. II. — LODOVICO NECCHI. — **Lo studio e la classificazione dei fanciulli anormali secondo i principi della biologia generale.** *Per un orientamento biologico nel campo della neuropsichiatria infantile.* — S. d., in-8°, 96 pag. L. 6.

Vol. III. — DOTT. GIUSEPPE PASTORI. — **Sulla frequenza della Eredolues nei fanciulli anormali.** — 1924, in-8°, 132 pag. L. 8.

SERIE SETTIMA: **Scienze religiose.**

Vol. I. — DOTT. UMBERTO A. PADOVANI. — **Vito Fornari.** *Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono.* — 1924. in-8°, 221 pag. L. 12.

Vol. II. — P. MARIANO CORDOVANI O. P. — **Il Rivelatore.** — 1925, in-8°, 483 pag. L. 20.

Anno VI. Mense Decembri 1925 Vol. VI - Fasc. 4.

Commentarii

de re theologica et philosophica

INDEX.

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

Via del Seminario, 120

MONITA

"Gregorianum„ etiam anno proximo 1926, quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodibit, paginarum numero ita semper compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis pro anno 1926 erit:
Pro Italia **lib. 28** — extra Italiam **lib. 35**
Singuli numeri seorsim veneunt:
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Omnibus enixe commendatur ut quamprimum renovationi subnotationis consulant.

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* apud « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham *(chèque)* et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum *(vaglia postale).*

Primus fasciculus anni 1926 ad omnes mittetur, qui inter subnotatores anni 1925 adnumerabantur, nec contrarium significarunt. Si quis vero subnotationem renovaturus non sit, idem mature significet, vel, sin minus eumdem fasciculum primum anni 1926 respuat; secus inter subnotatores connumerabitur.

Qui autem pretium anni 1925 nondum solvit, quam citissime et illud mittere curet.

Commentarii edendi sequentes referent articulos:

F. TUMMERS. — **De sociali regno Christi.**

F. HUERTH. — **De inculpabili defectione a fide.**

O. BRAUNSBERGER. — **S. Petri Canisii Catechismus.**

S. HARENT. — **Contemplation acquise et contemplation infuse.**

M. DE LA TAILLE. — **Le péché véniel d'après un livre récent.**

G. CHIANALE. — **De actione in distans.**

A. ROZWADOWSKI. — **De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia.**

Le lendemain de Nicée

Summarium. — I. Ariana perfidia post Concilium Nicaenum. Eusebius Nicomediensis dux factionis arianae. Eius exsilium ac post tres annos reditus. Mutatio in mente Constantini facta. Eiciuntur Eustathius Antiochenus et Athanasius Alexandrinus. Mors Arii et Constantini. Athanasii reditus. Iulii Pontificis Romani pro causa Athanasii strenua contentio. Synodus Antiochena in Encaeniis.

II. Res ab Athanasio praeclare gestae pro fide Nicaena. Iterum eicitur a Constantio. Concilium Sardicense; Athanasii reditus. Tertio eicitur. Concilium Mediolanense Arianorum. Reditus Athanasii post mortem Constantii. Concilium « Confessorum » Alexandrinum. Quarto eicitur a Iuliano, quinto a Valente. Qualis vir fuerit Athanasius.

III. Semiarianismi origines. De illo severum iudicium Epiphanii; benignius, Athanasii et Hilarii. Causa Liberii Papae. Concilia arianizantium Ariminense et Seleuciense. Pars semiarianorum melior ad fidem Nicaenam accedit.

I.

Réaction antinicéenne. — Le mouvement eusébien.

La définition de Nicée apparut aux contemporains comme une très belle victoire, gage d'unité parmi les croyants; l'empereur Constantin, qui avait pris la plus large part à cette œuvre d'unité, s'en applaudissait de très bonne foi.

Néanmoins quatre ou cinq ans suffirent pour mettre à néant de si belles espérances, replonger l'Eglise dans des luttes intérieures plus cruelles que jamais, et engager l'empereur lui-même dans les filets qu'il se félicitait d'avoir rompus. La réaction antinicéenne est une des plus grandes déceptions qu'ait enregistrées l'histoire. Comment expliquer ce revirement? D'abord par les lacunes essentielles de l'œuvre accomplie à Nicée; puis, par la malice des hommes.

L'œuvre accomplie à Nicée avait ses lacunes. L'une des plus indéniables tient à l'imprécision de certaines idées dans la trame des documents conciliaires. L'insertion de l'ὁμοούσιος au décret de foi avait donné lieu à des discussions confuses, où les coups se perdaient quelquefois dans le vide, et où l'empereur, donnant de sa personne, décida certaines adhésions politiques, imputables à la crainte de déplaire, non à une conviction réfléchie. Sans doute, il est fort injuste de présenter les Pères de Nicée comme une réunion d'esprits incultes, ainsi que l'a fait, cinquante ans plus tard, le Macédonien Sabinus; néanmoins il faut avouer que cette génération héroïque, émergeant de la persécution, comptait peu de dialecticiens exercés. Et elle travailla sur une matière ingrate. L'absence d'une terminologie précise opposait, à l'élaboration d'une formule définitive, de réelles difficultés.

Les difficultés, on les touche du doigt immédiatement, dans un exemple fort clair. L'anathème joint au symbole de foi associait, comme purement synonymes, deux mots réservés à une fortune bien différente : les mots οὐσία et ὑπόστασις, que, au pied de la lettre, nous pouvons grossièrement traduire par *essence* et *substance*. Le concile dit anathème à qui prétendrait que le Fils est d'une autre substance ou essence que le Père : ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. Il n'y avait là qu'une expression, particulièrement appuyée, de l'ὁμοούσιος nicéen. Mais la synonymie présumée de ces deux mots, οὐσία et ὑπόστασις, recevait dès lors, dans l'acception théologique, et allait de plus en plus recevoir, au cours des siècles, un grave démenti. Tandis que le mot οὐσία resterait affecté à la désignation de l'essence ou de la nature, qui est une en Dieu, le mot ὑπόστασις allait être tiré au sens de suppôt ou de personne, et supplanter, dans la théologie trinitaire, le vieux mot πρόσωπον qui, comme le latin *persona*, avait servi de très bonne heure — dès avant la fin du second siècle — à distinguer le Père, le Fils et le Saint Esprit. Cette évolution, qui allait se précipiter au cours du IV^e siècle et qui apparaît consommée dans la langue théologique des Pères Cappadociens, n'alla point sans de multiples confusions; les accusations d'hérésie se croisèrent entre chrétiens qui avaient cessé de parler la même langue.

Rien de plus facile à comprendre. Les Pères de Nicée avaient donc affirmé l'unité de l'essence divine, et, pour désigner cette unique essence, laissé le choix entre les deux termes οὐσία et ὑπόστασις. Ceux pour qui le nom d'ὑπόστασις convoyait déjà l'idée de personne — ceux-là n'étaient pas rares en Orient — se voyaient dérangés dans leurs habitudes de langage et pouvaient s'imaginer que la définition nicéenne compromettait le dogme trinitaire. D'où l'accusation de monarchianisme ou de sabellianisme, formulée souvent contre des Pères fermement attachés au dogme de Nicée par des chrétiens très sincères, et perfidement exploitée par l'hérésie.

Inversement, ceux qui avaient accepté sans arrière-pensée la terminologie nicéenne et en tiraient toutes les conséquences logiques — c'était en général le cas des Occidentaux, — pouvaient être offusqués d'entendre parler couramment de trois hypostases divines, et flairer, dans ce vocabulaire plus différencié, un relent de trithéisme.

Cinquante ans après Nicée, telle lettre adressée au pape Damase par saint Jérôme, brusquement transporté de Rome dans un milieu syrien, et entendant un langage nouveau, peint au vif cette situation [1]. Saint Jérôme se voit sommé de confesser trois hypostases, et traité de sabellien parce qu'il s'y refuse. Il se demande sérieusement s'il a en face de lui des Ariens, et dans son émoi, recourt au pape, afin d'être éclairé.

Ainsi, les coups se perdaient, entre adversaires dignes de se mieux comprendre, non sans danger pour la foi commune. Au siècle suivant, l'historien Socrate, qui a dépouillé de nombreuses lettres épiscopales écrites au lendemain du concile de Nicée, dit qu'elles lui donnent l'impression d'un combat dans la nuit, νυκτομαχία [2]. Cette expression pittoresque rend bien l'état de malaise et les perpétuelles alertes de l'Eglise sous Constantin.

Au vague de la terminologie, s'ajoutait l'éloignement du magistère doctrinal, obligé d'appliquer des remèdes tardifs à de terribles indiscrétions. L'empereur catéchumène, qui s'était cru qua-

[1] S. Jérôme, *Ep. XV*; PL., 22, 355.
[2] Socrate, *H. E.*, I, 23; PG., 67, 141 C.

lifié pour convoquer un concile, y intervenir en personne, en diriger les débats, peser sur les décisions, avait, sans nul doute, voulu servir l'Eglise; mais il avait créé un précédent très fâcheux. Le naïf récit d'Eusèbe montre que l'influence redoutable de l'empereur rallia autour de l'ὁμοούσιος la presque unanimité des Pères; et le témoignage n'est pas suspect, d'autant que l'évêque de Césarée répugnait personnellement à s'exprimer ainsi; pour l'y décider, il ne fallut rien moins que la volonté, clairement manifestée, de César. Or le danger d'une telle ingérence saute aux yeux; et la leçon ne porta que trop tôt ses fruits. Un fils de Constantin, qui n'avait pas sa droiture, l'empereur Constance, ne devait retenir de l'exemple paternel que cet empressement à faire la loi dans l'Eglise, et il ne légiféra qu'au profit de l'hérésie.

Au concile de Nicée, le pape Sylvestre avait été représenté par des prêtres latins, dont l'influence n'alla point jusqu'à obtenir que les ulcères doctrinaux fussent crevés et une recrudescence du mal rendue impossible. Tandis que les Pères regagnaient leurs Eglises respectives, un homme demeurait sur place, qui allait pendant quinze ans, avec une ténacité incroyable, s'attacher à ruiner l'œuvre accomplie, et n'y réussirait que trop bien. C'était Eusèbe, évêque de Nicomédie, celui que les Ariens nommèrent « le grand Eusèbe ». Après avoir été pour Arius un allié de la première heure, il travailla de toutes ses forces à sa réhabilitation. A ses côtés, nous trouvons l'autre Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine, homme d'étude plus que d'action, arien moins radical, mais tout de même arien.

Au début du conflit arien, Eusèbe de Nicomédie adressait à Paulin de Tyr une lettre qui mérite de retenir l'attention. Paulin n'est pas encore évêque de Tyr; le siège épiscopal appartient encore à Zénon, qui, dans quelques mois, assistera au concile de Nicée et en signera les décrets. Mais déjà Paulin est près de lui, au second rang. Il n'a pas pris ouvertement position sur la question arienne, et Eusèbe de Nicomédie lui écrit pour réchauffer son zèle, en lui proposant comme modèle Eusèbe de Césarée. Voici la lettre que nous a conservée Théodoret [1].

[1] Théodoret, *H. E.*, I, 5; PG., 82, 913.

A mon Maître Paulin, Eusèbe, dans le Seigneur salut.

On n'a pas manqué de relever le zèle de mon Maître Eusèbe pour la vraie doctrine: la nouvelle en est venue jusqu'à nous, et aussi la nouvelle de votre silence, Maître. Naturellement nous nous sommes réjoui pour mon Maître Eusèbe; mais pour vous, nous nous sommes désolé, voyant dans le silence d'un tel homme un échec pour nous. Aussi je vous le demande, à vous qui savez combien peu il sied à un homme de sens de déguiser son sentiment et de taire la vérité, exhumez, par un effort de l'esprit, votre dialectique, commencez d'écrire sur un sujet qui intéressera vous-même et vos auditeurs, surtout s'il vous plait d'écrire en serrant de près l'Ecriture et vous attachant à la trace de ses paroles et de ses intentions. Car jamais nous n'avons entendu parler de deux inengendrés, ni d'un seul partagé en deux ou éprouvant quelque accident corporel; non, Maître; mais d'un seul inengendré, et puis d'un autre engendré par lui réellement, non de son essence, mais complètement étranger à toute participation de la nature inengendrée, étranger à son essence, tout autre par nature et puissance, fait à l'exacte ressemblance de la disposition et de la puissance de son auteur; dont le commencement n'est pas seulement inénarrable en parole, mais incompréhensible à la pensée soit des hommes, soit même des êtres supérieurs aux hommes, selon notre foi.

Nous parlons ainsi, non pas en vertu d'un raisonnement personnel, mais de par l'enseignement de l'Écriture. Nous avons appris d'elle qu'il est créé, fondé, fait par essence, par sa nature inaltérable et ineffable, à la ressemblance de son auteur; selon la parole du Seigneur lui-même: *Dieu m'a créé principe de ses voies... avant les siècles il m'a fondé,... avant toutes les collines, il m'engendre.* (*Prov.* 8, 22. 23. 25). S'il procédait de lui, hors de lui, comme une partie ou par écoulement de son essence, on ne dirait plus qu'il est créé ou fondé: vous même l'entendez, Maître. Car ce qui procède de l'inengendré, ne saurait être créé ni par un autre ni par lui-même, ni fondé, étant dès l'origine inengendré. Si le mot engendré suggère qu'il est fait de l'essence paternelle et tient de lui l'identité de nature, nous savons que ce n'est pas le seul exemple de génération dans l'Écriture: on en rencontre beaucoup d'autres, pour des êtres tout dissemblables par nature. Ainsi Dieu dit-il des hommes: « J'ai engendré et exalté des fils et ils m'ont méprisé ». (*Is.*, 1, 2). Et encore: « Tu as abandonné Dieu qui t'a engendré ». (*Dt.*, 32, 18). Et pour d'autres êtres: « Qui engendra les gouttes de rosée? ». (*Iob.* 38, 28). Dieu ne donne point à entendre que la nature procède de la nature, mais que toute

créature procède de sa volonté. Car rien ne procède de son essence, mais par sa volonté toute créature fut créée telle qu'elle est. Il est Dieu; les créatures seront créées à sa ressemblance, semblables à son Verbe, selon son bon plaisir. Toutes ont été faites au moyen du Verbe par Dieu, toutes sont de Dieu. Prenez ce thème et le travaillez selon la grâce que Dieu a mise en vous; hâtez-vous d'écrire à mon Maître Alexandre : j'ai confiance que, si vous lui écrivez, vous le retournerez. Salut à tous dans le Seigneur. Que la grâce divine vous garde vaillant et priant pour nous, Maître.

Cette lettre renferme tout le fond de l'arianisme: négation directe du *consubstantiel*; la génération du Verbe assimilée — sauf réserves verbales — à la création; appel au texte scripturaire qui revient perpétuellement dans cette controverse, et dont l'on s'autorise pour supprimer l'abîme qui sépare le Fils de Dieu de son œuvre, *Prov.*, 8, 22. Tout cela, écho fidèle de la lettre adressée par Arius au même Eusèbe de Nicomédie [1].

Parmi les prélats orientaux dont il se croyait sûr, Arius, dans cette lettre à l'évêque de Nicomédie, nommait déjà Paulin de Tyr; il nommait aussi, et en première ligne, Eusèbe de Césarée, assez compromis par son activité littéraire pour qu'on pût difficilement se méprendre sur sa pensée. Dans l'œuvre très vaste d'Eusèbe, l'arianisme n'apparaît pas toujours, mais il affleure souvent. Pour apprécier l'accord de l'évêque de Césarée avec son homonyme de Nicomédie, on peut se référer aux textes qui furent cités lors du deuxième concile de Nicée, en 787.

Les iconoclastes, visés par le deuxième concile de Nicée, se réclamaient d'Eusèbe comme d'un ancêtre; et ils en avaient le droit, car nous possédons une lettre d'Eusèbe à l'impératrice Constantia, sœur de Constantin, qui est une charge à fond contre le culte des images [2]. Pour détruire l'autorité invoquée par les adversaires, le concile fut amené à faire le procès d'Eusèbe et à flétrir sa duplicité dans la question arienne [3]. On cita son commentaire du Psaume XV, 2, où, à propos de ces mots: *J'ai dit au Seigneur: Vous êtes mon Seigneur*, il souligne l'attitude humble et dépendante du

[1] THÉODORET, *H. E.*, 1, 4; Ph., 82, 909-912.
[2] PG., 20, 1545-1549.
[3] MANSI, *Concil.*, t. XIII, col. 316-317.

Fils devant le Père: par droit de génération, dit-il, le Père est non seulement son Père, mais son Seigneur et son Dieu. On cita une lettre à Alexandre d'Alexandrie, où Eusèbe reproche à Alexandre d'avoir, dans ses écrits, manqué de justice envers Arius:

Avec quelle angoisse et quelle inquiétude j'abordai cette lecture... Vous accusez (les Ariens) d'avoir dit que le Fils a été fait de rien, comme l'une des créatures. Or ils ont produit un écrit, provenant d'eux et à vous adressé, où, exposant leur foi, ils avaient dit en propres termes: Le Dieu de la Loi et des Prophètes et du Nouveau Testament a engendré, avant les siècles, un Fils unique, par qui il a fait les siècles et toutes choses. Il l'a engendré non par une figure, mais en réalité, le soumettant à sa propre volonté, exempt de changement et de vicissitude; créature parfaite de Dieu, mais non comme l'une des créatures. Si leurs écrits disent vrai, — et celui-là est sûrement dans vos mains, où ils confessent que le Fils < engendré > de Dieu avant les siècles, par qui il a fait les siècles, est exempt de changement et créature parfaite de Dieu, mais non comme l'une des créatures; — si, d'autre part, votre lettre les accuse de dire que le Fils de Dieu a été fait comme l'une des créatures, alors qu'ils ne disent pas cela, mais le nient expressément; voyez s'ils n'ont point dès lors occasion de protester encore et d'attaquer à leur gré.

On cita enfin une lettre à Euphration de Balanées, un des Pères du concile de Nicée, où Eusèbe s'exprime ainsi:

Nous ne disons pas que le Fils existe avec le Père, mais que le Père préexiste au Fils. Et le Fils de Dieu en personne, qui le sait mieux que tout autre, qui a conscience d'être distinct du Père et moindre et inférieur, nous l'enseigne en toute piété, quand il dit: *Mon Père, qui m'a envoyé, est plus grand que moi*... D'autant que le Fils même est Dieu, mais non pas vrai Dieu.

Tous ces textes rendent la même note: c'est la note la plus aiguë du subordinatianisme origéniste, pour qui le Fils est bien Dieu en quelque manière, mais non pas Dieu au sens plénier; une sorte de Dieu amoindri. Une telle conception ne se confondait pas tout-à-fait avec la pensée d'Arius, mais certainement elle la rejoignait. Nous savons déjà qu'Eusèbe transigeait sur le dogme de la génération éternelle. Il n'en trouvait pas moins le moyen

de signer, au concile de Nicée, la profession de foi au consubstantiel et de justifier sa signature devant son peuple de Césarée. Jusqu'à quel point se laissa-t-il duper par son propre artifice d'exégèse et crut-il mettre d'accord sa conscience et la vérité dogmatique? C'est un point difficile à éclaircir. Ce savant homme avait les illusions et les faiblesses d'un courtisan. Quant à Eusèbe de Nicomédie, vrai chef du parti eusébien, aucune excuse n'est possible: toute sa conduite montre un fourbe consommé. C'est lui qui doit nous occuper surtout.

Reprenons d'un peu plus haut la trame de sa ténébreuse intrigue.

Après avoir étudié à Antioche sous Lucien, Eusèbe était devenu évêque de Béryte en Syrie, puis n'avait pas tardé à échanger ce siège obscur contre le siège plus reluisant de la ville impériale, Nicomédie. Aux rives du Bosphore, il allait soigner sa fortune ecclésiastique. Un lien de parenté avec la famille constantinienne lui donnait accès près de l'impératrice Constantia, sœur de Constantin, mariée à Licinius. Eusèbe trouva moyen de se faire bien voir à la cour, dans le temps même où Licinius persécutait les chrétiens. Arius, excommunié par son évêque et fuyant Alexandrie, recourut à son ancien condisciple; Eusèbe le reçut à bras ouverts, et dès lors mena campagne en faveur de l'hérésie. Un synode assemblé à Nicomédie se prononçait pour la doctrine d'Arius; la Bithynie devint le quartier général de l'arianisme. Sur d'autres points, la propagande eusébienne rencontrait plus de résistance. Le siège d'Antioche, occupé par Philogone, évêque franchement catholique, devint vacant à la fin de l'année 324; l'élu, Eustathe, ne montra pas moins de fermeté que son prédécesseur. Six mois plus tard, s'ouvrait le concile de Nicée, dont la présidence paraît avoir été exercée par Eustathe. N'ayant pu empêcher la condamnation d'Arius, Eusèbe signa le décret de foi [1]: en glissant un ι dans le mot ὁμοούσιος, selon la fable recueillie par l'arien Philostorge; ou tout

[1] Mais non la condamnation d'Arius, d'après une pièce conservée par Gélase de Cyzique, *Hist. Conc. Nic.*, III, 12, ed. Loeschcke-Heinemann, pag. 160. Leipzig, 1918.

simplement, selon la version beaucoup plus sûre de saint Athanase. A ce prix, il évita une sentence de bannissement.

Mais ce que valait une telle adhésion, l'événement le montra bientôt. A peine rentré en Bithynie, Eusèbe de Nicomédie et son *alter ego* Théognis, évêque de Nicée, attirèrent près d'eux et comblèrent d'égards certains Alexandrins mécontents, sur lesquels ils comptaient pour ranimer, en Egypte même, l'incendie mal éteint. La chose parvint aux oreilles de Constantin qui, pour la première fois, put concevoir un doute sur son œuvre de pacification religieuse. Sa colère éclata, terrible. Nous pouvons lire chez Théodoret [1] la lettre qu'il écrivit alors aux habitants de Nicomédie, pour les inviter à nommer un autre évêque. Il reprend tout le passé d'Eusèbe, et probablement le noircit outre mesure: Eusèbe aurait été de connivence avec Licinius dans la persécution exercée par celui-ci contre les chrétiens; il aurait travaillé contre Constantin lui-même en le faisant espionner, par des émissaires ecclésiastiques, au profit du païen Licinius. Tout cela est peu vraisemblable; ce qui suit est trop certain. Au concile de Nicée, Eusèbe s'est couvert de honte par ses menées hérétiques, percées à jour, et par ses humbles prières à l'empereur pour échapper à une trop juste disgrâce; en dernier lieu, il a intrigué avec les ennemis irréductibles de la foi définie. Nicomédie se donna un évêque en la personne d'Amphion, et Nicée en la personne de Chrestos. Eusèbe et Théognis partirent pour la Gaule.

Leur exil dura environ trois ans. Comment, après ce temps, Eusèbe réussit-il à ressaisir l'esprit de l'empereur, à récupérer le siège épiscopal de Nicomédie, enfin à reprendre la campagne contre l'ὁμοούσιος nicéen, avec plus d'acharnement que jamais, et à la conduire jusqu'à une victoire complète? C'est là une histoire paradoxale, dont le début au moins nous échappe et que nous sommes réduit à restituer par conjecture.

Le parti eusébien n'avait jamais désarmé. En l'absence de son chef, il continua d'assiéger Constantin par d'incessantes calomnies, destinées à lui représenter les promoteurs de la paix nicéenne comme de perpétuels agitateurs. Et ils avaient la partie belle, à

[1] Théodoret, *H. E.*, I, 19; PG., 82, 961-965.

Nicomédie, à Nicée, à Chalcédoine, dans toutes ces grandes villes cernant la résidence impériale d'un réseau que la vérité venue d'Alexandrie ou d'Antioche parvenait difficilement à percer. Ceux-là même qui soufflaient la discorde savaient en rejeter la faute sur les amis de la paix. Probablement il faut aussi faire la part d'influences plus secrètes. Constantia, sœur de Constantin et veuve de Licinius, s'était, depuis son veuvage, rapprochée de son frère; Constantin tombait sous l'inspiration de sa sœur au moment où il allait perdre l'inspiration bienfaisante de sa pieuse mère, Hélène. Or Constantia subissait l'ascendant d'un prêtre arien; par elle, Constantin dut entendre parler de l'arianisme en bonne part. De plus, en 327, à Drépane en Bithynie, des fêtes brillantes furent célébrées pour la dédicace de cette ville, qui prenait le nom d'Hélénopolis, pour rendre hommage à la mère de l'empereur. Le souvenir du martyr Lucien d'Antioche, particulièrement honoré en ce lieu, y fut associé. Les marques de vénération prodiguées à l'homme dont se réclamait toute la première génération arienne, durent faire impression sur l'esprit de l'empereur. Toujours est-il que, deux ans plus tard, le vent avait complètement tourné. Eusèbe et Théognis reparurent, et reprirent aussitôt l'offensive.

Un concile de deux cent cinquante évêques, assemblé à Nicomédie, prépara l'assaut contre l'ὁμοούσιος. Il fallait d'abord mettre hors de combat ses principaux défenseurs. Ce travail fut mené méthodiquement, implacablement.

La première victime fut l'illustre évêque d'Antioche, Eustathe. A Nicée, Eustathe s'était trouvé en conflit avec Eusèbe de Césarée; il avait remporté l'avantage. Eusèbe ne l'avait pas oublié; bientôt il montra son ressentiment en accusant Eustathe de sabellianisme. Ce n'étaient là qu'escarmouches. L'entrée en campagne d'Eusèbe de Nicomédie donna aux événements un autre cours. L'évêque de Nicomédie prétexta le désir de visiter les Lieux Saints, et d'admirer les sanctuaires nouveaux dont les édiles impériaux poussaient activement la construction. C'était prendre Constantin par son faible. Toutes les autorisations possibles furent accordées, toute liberté d'utiliser les véhicules impériaux. Prenant avec lui Théognis de Nicée, Eusèbe se dirigea vers la Syrie, où Eustathe lui réservait le plus fraternel accueil. Au retour de Terre Sainte, il prolongea son

séjour, alla visiter Eusèbe de Césarée, Patrophile de Scythopolis, Aétius de Lydda, Théodote de Laodicée et autres hommes de son parti; et les adjoignant à son cortège, reparut dans Antioche à la tête d'un concile. Alors se dévoila une trame infernale, que rien n'avait pu faire soupçonner [1]. Le concile s'ouvrit sous la présidence d'Eusèbe de Nicomédie, et mit en accusation l'évêque du lieu. La doctrine d'Eustathe était difficilement attaquable; on s'en prit à ses mœurs. Il se trouva une femme pour jurer tout ce qu'on voulut. Le magnanime Eustathe, qui n'avait pu imaginer tant de noirceur, encore moins préparer sa défense, fut séance tenante jugé, déposé, à la stupeur de quelques bons évêques, étrangers au complot et n'y comprenant rien. Après ce coup de surprise, la défense s'organisa, tardive, impuissante: l'accusation avait tout prévu. Laissant les amis d'Eustathe se débattre à Antioche, les metteurs en scène de ce drame judiciaire gagnaient Byzance à toute allure, mettaient sous les yeux de l'empereur un dossier perfide et lui arrachaient une sentence de bannissement (330). Saint Eustathe d'Antioche, conduit en Thrace, y finira ses jours.

Restait à pourvoir au siège d'Antioche. On l'offrit à Eusèbe de Césarée, qui eut le bon goût de refuser. Ce geste lui valut une lettre flatteuse de l'empereur, qui le félicita d'avoir paru digne d'être l'évêque, non pas d'une ville, mais presque de tout l'univers. Eusèbe a eu soin de nous conserver la lettre, dans son *Panégyrique* de Constantin. Alors, on recourut à Paulin de Tyr, qui montra moins de scrupule. Après quoi, Eusèbe de Nicomédie et les siens purent dormir en paix: l'Eglise syrienne ne leur donnerait plus aucun souci.

Beaucoup d'autres évêques furent alors déposés sous divers prétextes: saint Athanase nous a conservé des noms [2]: Eutrope d'Andrinople, Euphration de Balanées, Kymatios de Paltos, Kymatios d'Antarados, Asclépas de Gaza, Cyr de Bérée, Diodore évêque d'Asie, Domnion de Sirmium, Hellanicos de Tripoli.

Mais la victoire la plus désirable, au gré de l'hérésie, était celle qui eût abattu le jeune et vaillant évêque d'Alexandrie, saint

[1] THÉODORET, *H. E.*, I, 20; PG., 82, 965-968; SOCRATE, *H. E.*, I, 24; PG., 67, 144-145.

[2] S. ATHANASE, *Historia Arianorum ad Monachos*, 5; PG., 25, 700.

Athanase. En succédant, moins de trois ans après le concile de Nicée, à l'évêque Alexandre, Athanase avait accumulé sur sa tête tous les ressentiments de la faction arienne. C'est lui surtout qu'on voulait atteindre. On attaqua d'abord son élection, prétextant sa jeunesse, parlant de pression exercée sur les électeurs. Ces manœuvres échouèrent. Mais deux ou trois ans plus tard, l'occasion parut favorable pour le perdre. Eustathe d'Antioche venait de partir pour l'exil ; Arius venait de rentrer en grâce avec l'empereur. Eusèbe de Nicomédie en personne mena l'attaque.

Nous venons de faire allusion à la rentrée en grâce d'Arius. Dans ce revirement invraisemblable, un rôle décisif paraît avoir été joué par l'impératrice Constantia, veuve de Licinius et sœur de Constantin [1]. Un prêtre arien nommé Eutocios, qui l'approchait, réussit à lui persuader qu'Arius avait été, au concile de Nicée, victime d'une grande injustice et que sa prétendue hérésie était un mythe. Constantia hésitait à faire part à son frère d'une telle communication. Là-dessus, elle tomba malade. Visitée fréquemment par l'empereur, au cours de cette maladie qui devait la conduire au tombeau, elle finit par se décider et lui recommanda Eutocios, comme un homme digne de toute confiance. L'hérésie avait trouvé l'instrument cherché. Constantin, qui venait de rappeler Eusèbe, consentit encore à entendre Eutocios, et la même leçon, toujours répétée, pénétra de plus en plus dans son esprit. Il fit mander Arius, et, comme celui-ci ne se pressait pas, lui adressa une lettre personnelle ainsi conçue : « Depuis longtemps, ta gravité a reçu l'invitation de se rendre à mon camp pour jouir de ma présence. Je m'étonne beaucoup que tu ne l'aies pas fait immédiatement. Prends donc le char public, et hâte-toi de parvenir à mon camp ; afin que, favorisé de ma bienveillance et de ma sollicitude, tu puisses revoir ta patrie. Que Dieu te garde, mon cher » . La lettre est datée du 27 novembre (330 ?).

Cette fois, Arius ne se fit pas prier. En compagnie d'Euzoïos, diacre d'Alexandrie, jadis excommunié avec lui par Alexandre, il partit pour Byzance et fut reçu à l'audience impériale. Constantin leur demanda s'ils professaient la foi de l'Eglise. Sur leur réponse

[1] SOCRATE, *H. E.*, I, 25 ; PG., 67, 148-149.

affirmative, il réclama l'expression écrite de leur croyance. La formule qu'ils remirent à l'empereur ne contient pas l'ὁμοούσιος; elle glisse sur les points les plus délicats, exprimant surtout l'intention de se conformer à la doctrine des Ecritures. Constantin, tout-à-fait incapable de débrouiller la question, n'insista pas. Arius fut autorisé à rentrer dans Alexandrie [1].

Mais Athanase n'était pas, pour autant, disposé à le recevoir dans l'Eglise. Alors Eusèbe de Nicomédie s'interposa. Il écrivit à l'évêque pour le prier de recevoir le prêtre excommunié, ajoutant que l'empereur l'aurait pour agréable. La demande était polie dans la forme; entre les lignes, se lisait clairement une menace. Athanase répondit qu'on ne pouvait recevoir dans l'Eglise les hérétiques, anathématisés par le concile œcuménique. Cette fois, Eusèbe lui fit écrire par l'empereur en personne; et le ton de la lettre, apportée par les palatins Synclétius et Gaudentius, était ferme: « Ayant connaissance de ma volonté, accorde à tous ceux qui le voudront libre entrée dans l'église. Si j'apprends que tu as arrêté quelques-uns de ceux qui désirent venir à l'église ou leur en as refusé l'accès, je te ferai aussitôt relever de tes fonctions et conduire ailleurs ».

C'était la guerre. Au cours de l'année 331, Athanase était appelé à Nicomédie et tenu à la disposition de la cour. Il eut à Psammathie, faubourg de Nicomédie, une audience de l'empereur. Sa droiture fit impression sur Constantin, qui, au lieu de donner gain de cause à ses ennemis, le renvoya aux Alexandrins, porteur d'une lettre où il était qualifié d'homme de Dieu.

Mais les Eusébiens, ayant fait alliance avec les Mélétiens d'Egypte, allaient revenir à la charge indéfiniment, avec un arsenal, jamais épuisé, de calomnies bizarres. En 334, ils essayaient d'attirer leur adversaire à un concile de Césarée en Palestine, pour le mettre en accusation et le condamner. Athanase se dérobait. L'année suivante, ils faisaient appel à l'autorité de l'empereur pour l'obliger de comparaître au concile de Tyr. Là, sa déchéance était proclamée; quelques semaines plus tard, un concile de Jérusalem procédait à la réhabilitation d'Arius.

[1] SOCRATE, *H. E.*, I, 26-27; PG., 67, 149-153; S. ATHANASE, *Apol. c. Arian.*, 59-60; PG., 25, 357.

Entre-temps, Athanase s'était rendu à Constantinople pour obtenir justice. Il n'en repartit que pour se rendre en exil à Trèves, au commencement de l'année 336. Eusèbe enregistrait une nouvelle victoire.

Eustathe d'Antioche et Athanase d'Alexandrie écartés, le plus illustre des nicéens était désormais Marcel d'Ancyre. Adversaire en somme peu redoutable, car sa théologie assez flottante donnait prise à de faciles attaques; mais tout son passé le désignait aux vengeances du parti. On ne lui pardonnait pas d'avoir écrit un livre contre le sophiste arien Asterius. On ne lui pardonnait pas son attitude au concile de Tyr, où il avait refusé de souscrire la condamnation d'Athanase, et son absence du concile de Jérusalem, qui pouvait passer pour un affront direct à l'empereur, car Constantin avait fait coïncider avec cette assemblée la célébration de sa trentième année de règne. L'abattre ne fut qu'un jeu [1]. Eusèbe et ses amis, venus à Constantinople à la fin de l'année 335 sur un ordre de l'empereur, en profitèrent pour lui dénoncer Marcel, comme renouvelant l'erreur de Paul de Samosate. Marcel fut déposé, le siège d'Ancyre fut attribué à Basile, qui allait exercer une influence considérable sur les destinées ultérieures du semi-arianisme.

L'année 336 avait vu disparaître Arius, à la veille d'une réintégration solennelle dans l'Eglise de Constantinople; elle avait vu disparaître l'évêque même de Constantinople, Alexandre, inflexible dans sa résistance aux sommations des Eusébiens. L'année 337 vit encore disparaître l'empereur Constantin. Au moment de partir pour combattre les Perses, il ressentit les atteintes du mal qui devait l'emporter, et désira recourir aux eaux thermales d'Hélénopolis. N'en ayant pas obtenu le soulagement espéré, il se fit conduire à Nicomédie et demanda le baptême. Eusèbe le lui conféra. Etrange ironie de la Providence, amenant l'empereur de Nicée, pour recevoir le signe du chrétien, aux pieds du prêtre qui a fait plus que personne pour ruiner l'œuvre de Nicée! Ayant écrit son testament, il manda encore Eutocios, ce prêtre que lui avait recommandé Constantia mourante, et qui l'avait décidé à rappeler

[1] Socrate, *H. E.*, I, 36, PG., 67, 172-173.

Arius. Eutocios eut charge de remettre au jeune Constance, empereur d'Orient, le texte des dernières volontés par lesquelles Constantin partageait son empire entre ses trois fils.

Catholique dans l'âme, on peut le croire, Constantin mourait livré extérieurement aux Ariens.

Au lendemain de cette mort, Eusèbe de Nicomédie reprend, avec plus de ténacité que jamais, la lutte contre la foi nicéenne. La foi nicéenne finira par triompher; mais Eusèbe aura su imposer à l'Orient, pendant un quart de siècle, l'abandon du mot qui en est la formule officielle, l'ὁμοούσιος.

Sa première préoccupation devait être de s'emparer de l'esprit du jeune Constance. Il fut servi à souhait par le même prêtre qui, après avoir été le conseiller écouté de Constantin dans la question arienne et le mandataire de ses volontés suprêmes, sut encore s'insinuer dans la confiance de la jeune impératrice et de son époux. La vanité mobile de Constance ne l'inclinait que trop vers le rôle d'arbitre en matière théologique, et bientôt la dialectique recommença de sévir à la cour, puis dans tout l'Orient.

Eusèbe de Nicomédie, toujours insinuant, se fit encore confier la tutelle des deux jeunes Césars, Gallus et son frère Julien — le futur empereur, — âgés l'un de douze ans, l'autre de six. Et il se fit attribuer, après le siège de Nicomédie, celui de Constantinople. Cette dernière ascension n'alla point sans un coup de force. L'évêque Alexandre, en mourant, laissait un clergé divisé: les fidèles attachés au dogme de Nicée faisaient des vœux pour Paul, candidat désigné par Alexandre; Macedonios était le candidat du parti arianisant. Paul fut élu et intronisé. Mais au lendemain de cette promotion, Constance paraissait à Constantinople, cassait l'élection et reléguait Paul en Cappadoce. L'arianisme prit possession de la nouvelle Rome.

Il y avait pourtant, au ciel d'Eusèbe, un point noir. Dès le début du nouveau règne, l'exil d'Athanase avait pris fin. On voudrait croire, avec Théodoret, que cet acte de tardive justice fut voulu et décidé en principe par Constantin lui-même: toujours est-il que ses fils se mirent d'accord là-dessus. L'aîné, Constantin II, à qui était échu l'empire des Gaules, considéra la restauration

d'Athanase comme s'imposant, de plein droit; il en écrivit à son frère Constance, qui n'osa point s'y opposer. Le 23 novembre 337, Athanase rentrait dans Alexandrie. Aussitôt les Eusébiens lui suscitèrent un compétiteur, en la personne d'un certain Pistos, Arien de Maréotis, jadis déposé avec Arius. Un prêtre et deux diacres allèrent, de la part d'Eusèbe de Constantinople, notifier au pape Jules la sentence de déposition prononcée trois ans plus tôt contre Athanase, au concile de Tyr; sentence sur laquelle il n'y avait pas lieu de revenir.

Le pape Jules n'était pas homme à s'incliner devant une telle prétention. Il avait d'ailleurs reçu d'Athanase des messagers qui lui présentaient sous un tout autre jour la question de droit. A la communication venue de Constantinople, il répondit que la cause devait être instruite à Rome et invita les Eusébiens à s'y faire représenter. Déconcertés par l'opposition qu'ils rencontraient soit à Rome, soit à Alexandrie même, où Pistos n'était pas agréé du peuple, les Eusébiens comprirent la nécessité de renoncer à ce candidat, décidément trop mince pour un si grand siège; ils lui substituèrent Grégoire de Cappadoce, qui avait étudié à Alexandrie et n'y était pas inconnu. En mars 339, Grégoire fut intronisé par les soins du préfet d'Egypte Philagre. Athanase avait cédé devant la violence et, un peu après Pâques, se retrouvait à Rome en face de ses accusateurs.

Devant une attitude si résolue, les Eusébiens perdirent contenance. Eux qui naguère, payant d'audace, réclamaient un débat contradictoire et acceptaient le pape comme arbitre, se dérobèrent et alléguèrent toute sorte de mauvaises raisons pour se dispenser de comparaître. Un synode tenu à Rome, à la fin de l'année 340, rendit justice à Athanase et même à Marcel d'Ancyre. Par une lettre sévère, le pape en notifia les conclusions au groupe eusébien. Le document pontifical a été inséré par saint Athanase dans son Apologie contre les Ariens [1]: il est accablant pour Eusèbe et ses amis.

Le pape a reçu les lettres apportées à Rome d'Antioche par les prêtres Elpidius et Philoxène; il en exprime sa surprise et sa

[1] S. ATHANASE, *Apol. c. Arian.*, 21-35; PG., 25, 281-308.

douleur. Il avait écrit des paroles de charité, on lui répond des paroles d'acrimonie et de haine.

Les Eusébiens ont été invités à un synode. Ils ne devaient pas s'en offenser, au contraire. Une bonne conscience ne demande qu'à rendre compte de ses actes. En se dérobant, ils ont créé contre eux-mêmes une présomption fâcheuse. D'autant que leurs précédents envoyés, serrés de près par les prêtres d'Athanase présents à Rome, avaient les premiers fait appel à un futur synode. Ils disent qu'on fait injure à un synode en remettant ses décrets en discussion. Mais qui donc a donné cet exemple?

Les Ariens, anathématisés par Alexandre d'Alexandrie, de bienheureuse mémoire, anathématisés encore par les Pères de Nicée, demeurent sous l'anathème. Qui donc a fait injure au synode, sinon ceux qui ont passé outre à cet anathème? Les évêques Athanase et Marcel sont défendus par l'ensemble des témoignages: à Tyr, Athanase n'a été ni convaincu ni même accusé régulièrement. Les informations venues d'Alexandrie confirment son droit. Les délégués des Eusébiens se réclament d'un certain Grégoire; précédemment ils se réclamaient d'un certain Pistos. Or ce Pistos est un Arien notoire, excommunié par l'évêque Alexandre, accrédité par Secundus, que les Pères de Nicée anathématisèrent. Ces faits ne peuvent être niés. Quand Macaire, l'envoyé des Eusébiens, apprit l'arrivée des prêtres d'Athanase, il s'empressa de quitter Rome en pleine nuit, quoique malade, pour éviter d'être confondu.

Les Eusébiens demandent qu'on respecte les synodes. Qu'ils ne se dérobent pas lorsqu'ils sont convoqués, comme il le firent à Rome. Ils alléguèrent l'échéance trop courte. Ceci est une pure défaite: ils ont eu largement le temps de venir, mais ont retenu leurs envoyés et décliné la convocation, montrant que leur conscience n'est pas tranquille. Ils allèguent le trouble présent de l'Eglise. Mais qui donc l'a troublée?

Les Eusébiens se plaignent d'avoir reçu une lettre adressée à eux seuls, non à tout l'épiscopat oriental, et signée du pape seul. Mais le pape ne pouvait répondre qu'à ceux qui lui avaient écrit. Et il n'a pas cru nécessaire de mêler tout l'épiscopat occidental à une réponse pour laquelle tout cet épiscopat était avec lui.

Les Eusébiens se plaignent que le pape ait accueilli Athanase et Marcel, accusés par eux. Or Athanase et Marcel sont justifiés par l'épiscopat d'Egypte. Les lettres des Eusébiens, qui accusent Athanase, se contredisent : celles des Egyptiens louent Athanase et affirment qu'on l'a calomnié. Elles font la preuve, en établissant que l'enquête fut menée contre Athanase en dépit de toute justice; que les enquêteurs étaient les ennemis de l'accusé; que les témoins ont menti et reconnu leur mensonge. Aux termes des canons, le pape pouvait-il refuser sa communion à Athanase? Alors surtout qu'Athanase avait passé à Rome un an et six mois, fort de son innocence, fermant la bouche à la calomnie. Quant à Marcel, venu à Rome, il a nié tout ce dont on l'accusait; il a rendu témoignage de la foi; les prêtres romains, qui l'avaient connu à Nicée, ont confirmé ce témoignage. Le pape ne justifie pas un homme qui n'a pas besoin de justification. Mais il constate que la paix des Eglises est troublée par les ennemis d'Athanase et de Marcel. Si l'on a quelque plainte à formuler contre eux, qu'on ait du moins le courage de l'apporter à Rome.

Les Eglises demandent la paix et la lumière. Ce qui s'est fait contre de saints évêques est contraire à l'Evangile, contraire à la tradition de saint Paul et de saint Pierre. Que chacun songe au compte qu'il devra rendre devant Dieu.

Quand cette lettre vigoureuse parvint en Orient, Eusèbe de Constantinople n'était peut-être plus là pour la lire. Il mourut vers la fin de l'année 341. Eusèbe de Césarée l'avait précédé de deux ans dans la tombe, après avoir consacré ses dernières forces à deux écrits contre Marcel d'Ancyre, devenu à ses yeux l'incarnation de l'erreur sabellienne.

L'évêque de Césarée allait revivre dans une image assez fidèle, en la personne de son disciple et successeur, Acace; l'évêque de Constantinople allait faire place, pour quelque temps, à l'orthodoxe Paul, jusqu'au jour où prévaudraient les influences macédoniennes. Quant au groupe eusébien, il poursuivrait son évolution dans une opposition persistante à la foi de Nicée.

Arrêtons-nous ici pour mesurer l'espace parcouru depuis quinze ans.

A force d'agiter le spectre de l'hérésie sabellienne, le parti eusébien a réussi à rendre le concile de Nicée suspect ou odieux. Si l'on professe encore la doctrine des 318 Pères, on évite, au moins en Orient, l'affirmation du *Verbe consubstantiel au Père*, et on la remplace par toute sorte de périphrases.

De ce fait, nous avons un indice très clair dans les documents du célèbre synode *In Encaeniis*, tenu à Antioche en 341, à l'occasion de la dédicace de l'église d'or, fondée par Constantin et achevée par son fils Constance. La majorité de ce concile était orthodoxe ; mais il s'y trouva une minorité eusébienne très active, qui mit partout son empreinte : Eusèbe lui-même ; Flaccillus d'Antioche ; Acace de Césarée ; Patrophile de Scythopolis ; Théodore d'Héraclée ; Eudoxe de Germanicie ; Georges de Laodicée.

Le concile édicta 25 canons disciplinaires, dont deux, le 4e et le 12e, trahissent une hostilité persévérante à l'égard de saint Athanase ; il édicta en outre non pas un, mais quatre symboles de foi, susceptibles d'être employés de préférence au symbole de Nicée. La multiplicité de ces tentatives montre une pensée théologique peu sûre d'elle-même ; et leur tendance commune accuse la préoccupation dominante de l'assemblée : se séparer d'Arius, mais en évitant le vocable désormais suspect : ὁμοούσιος, et en affectant de se tenir surtout en garde contre l'erreur sabellienne.

La première formule débute par ces mots : « Nous n'avons jamais été ariens ». C'est une déclaration politique, visant un but d'apologie personnelle. Nous entendons là Eusèbe de Constantinople et son groupe.

La deuxième formule, plus longue et plus nuancée, reflète une pensée plus religieuse et marque l'intention de réagir contre les outrances ariennes. Elle détaille, avec un luxe d'expressions variées, la profession de foi au Fils unique de Dieu, parfaite image de l'essence paternelle. Des quatre formules édictées pas le synode *In Encaeniis*, c'est la seule qui présente le mot litigieux οὐσία. Elle rattache à l'affirmation du baptême trinitaire la confession de trois personnes distinctes en Dieu. Ses auteurs l'abritaient, dit-on, sous l'autorité de Lucien d'Antioche : plus exactement, elle paraît

représenter l'inspiration d'un groupe antisabellien, qui pouvait se réclamer d'Origène et d'Eusèbe de Césarée.

La troisième formule, proposée par Théophrone évêque de Tyane, présente un caractère beaucoup plus directement antisabellien: elle se termine par un anathème à Marcel d'Ancyre, à Sabellius et à Paul de Samosate.

La quatrième, rédigée à la dernière heure et confiée à un groupe d'évêques orientaux qui alla en Gaule la présenter à Constantin le jeune, procède d'un désir d'entente avec les Occidentaux: en finissant, elle réédite, en termes équivalents, l'anathème nicéen.

Donc les formules de foi pullulaient, sans grand profit pour la foi. Le mouvement eusébien n'avait pu entraîner tout l'Orient chrétien, et se heurtait parfois à des résistances invincibles. Mais il avait, en quinze ans, ruiné l'œuvre de Nicée, sinon partout quant à l'esprit, du moins quant à la lettre. Le mot d'ordre donné à l'Eglise par l'épiscopat nicéen ne résonnait plus aux oreilles chrétiennes que comme le symbole d'une immense déception.

Cependant, il y avait encore des esprits et des caractères assez fermes pour s'en tenir simplement à ce mot d'ordre: saint Athanase était de ceux-là. Par eux, appuyés sur Rome, s'opérera le redressement; mais au prix de bien des douleurs.

II.

La carrière de saint Athanase.

L'histoire du dogme nicéen est dominée par la grande figure de saint Athanase, qui lutta pendant un demi-siècle pour l'affirmer et pour le défendre. Nous devons nous arrêter devant cette illustre mémoire.

Athanase apparaît auréolé dès l'enfance par la légende, sinon par l'histoire. Légende si gracieuse que le critique éprouve quelque peine de porter sur elle une main profane: on aimerait mieux la respecter. Rien de plus connu que la narration de Rufin [1]. Un

[1] RUFIN, *H. E.*, I, 14; PL. 21, 487.

jour qu'Alexandre, évêque d'Alexandrie, devise avec ses clercs, il aperçoit, par la fenêtre ouverte de sa demeure, des enfants qui jouent au bord de la mer. La singularité, la gravité de leurs gestes éveille son attention: manifestement, ces enfants reproduisent les cérémonies de l'Eglise; le chef de la bande fait figure d'évêque et baptise ses petits camarades. On les appelle; l'interrogatoire démontre que tout s'est passé fort sérieusement, et que le jeune évêque a réellement voulu faire des chrétiens. Il faut conclure à la validité du rite; par ce geste pontifical, accompli naïvement, Athanase est désigné à l'attention de l'évêque d'Alexandrie, qui entreprend son éducation cléricale et, sans le savoir, se prépare un successeur. Légende, disions-nous, selon toute apparence. En effet, le cadre historique, où il faudrait l'introduire, ne s'y prête pas. Nous savons exactement à quelle date Alexandre devint évêque d'Alexandrie: à cette date, Athanase n'était plus un enfant, et ne devait plus jouer au baptême. On a parfois essayé de retoucher le texte, pour l'accorder à la vraisemblance; mais c'est courir trop de risque. Un fait ressort avec une pleine évidence: Athanase apparut extraordinaire dès l'enfance, et on ne demandait qu'à lui faire crédit de traits merveilleux.

Son histoire proprement dite s'ouvre vers l'année 320. Il peut avoir vingt-cinq ans: il est diacre et secrétaire particulier de l'évêque Alexandre. Déjà il a prouvé la solidité de son esprit par un écrit apologétique, intitulé: *Contre les Gentils et sur l'Incarnation du Verbe*: nous y trouvons, avec force réminiscences platoniciennes, une démonstration chrétienne adaptée au goût du temps.

Vient l'offensive arienne: Athanase est aux côtés de l'évêque, admis à ses confidences, associé à ses multiples sollicitudes, recueillant déjà sa part des haines. Il l'accompagne au concile de Nicée. Quelle y fut son attitude? Il y tint un rôle éminent, au dire de saint Grégoire de Nazianze [1], qui prononça le panégyrique d'Athanase, peu d'années après sa mort. Mais c'est là parole de panégyriste, et nous restons dans la vague. Athanase n'en parle jamais, ni Eusèbe, ni Eustathe d'Antioche, seuls témoins que nous puissions interroger. Le rôle d'Athanase ne put être que celui d'un

[1] S. Grégoire de Nazianze, *Or. XXI*, 14; PG., 35, 1096.

jeune diacre devant une assemblée d'évêques; rôle sûrement modeste, même en admettant, comme tout nous y invite, que le vieil évêque Alexandre pensait tout haut devant son jeune diacre et s'appuyait volontiers sur la solidité de son jugement. Mais, sans doute, l'esprit d'Athanase reçut là une trempe définitive, et sa mémoire se meubla d'impressions ineffaçables.

Moins de trois ans après le concile de Nicée, au cours de l'anée 328 selon les données les plus sûres, Alexandre mourait, désignant Athanase comme successeur. Bien que déjà cher au peuple d'Alexandrie, Athanase paraît n'avoir pas recueilli cette succession sans lutte. Mais la partie saine du clergé ne demandait qu'à se grouper autour de lui. Avec cet épiscopat de quarante-cinq ans, s'ouvre une carrière militante, où il déploiera une énergie indomptable et demeurera jusqu'au bout la conscience vivante de l'Eglise. Exilé à cinq reprises par quatre empereurs, retenu loin de son peuple durant près de dix-huit ans, en diverses fois, il reviendra toujours, et finalement, selon la réflexion humoristique du Bréviaire romain, mourra dans son lit, en sa ville épiscopale, sous Valens, empereur arien, dont il aura lassé la rigueur. L'histoire de ses épreuves, diverse comme l'humeur des Césars, se confond avec l'histoire de l'Eglise en ce demi-siècle.

L'empereur Constantin, avec un naïf sentiment de son importance, avait une théologie très courte, théologie d'un homme de gouvernement, pour qui les questions de doctrine n'existent guère, et qui, à tout litige sur la foi, croit pouvoir couper court par cette raison péremptoire: « Je veux la paix ». Le concile de Nicée fut son œuvre, qu'il avait pu croire définitive. L'événement ne tarda point à le détromper. Emu et scandalisé des intrigues qui se déroulaient autour de lui, peu habile à démêler les motifs secrets des volontés humaines, il se laissa encore persuader de retoucher par voie administrative, l'œuvre du concile. D'où une série d'interventions malheureuses, dont Athanase fut la plus illustre victime.

Les difficultés ne manquaient pas. Tout d'abord le schisme mélétien, dont on connaît l'origine: ouvert par un évêque ambitieux, brouillon, qui, par des ordinations clandestines, avait dressé en face de l'évêque légitime un clergé irrégulier. Appelé à

statuer sur une situation délicate, le concile de Nicée infligea un blâme sévère à Mélèce, mais crut bon de passer largement l'éponge sur les conséquences, en validant ses ordinations irrégulières. Athanase déplora cette mesure, comme une faiblesse et une imprudence; mais il devait la subir, et les inconvénients apparurent aussitôt. A la validation des clercs mélétiens, les chefs ariens, Eusèbe de Nicomédie en tête, conclurent avec eux une alliance offensive, et réussirent à troubler l'Eglise.

Dès son élévation au siège d'Alexandrie, Athanase avait parcouru l'Egypte et la Pentapole, ralliant autour de lui l'épiscopat catholique. Il avait même poussé jusqu'au désert, et pris contact avec les moines. La confiance et l'amitié des Antoine et des Pachôme lui était acquise; l'union resserrée avec ces hommes de prière lui donnait le sentiment d'une force indéfectible; c'est auprès d'eux qu'il reviendra plus d'une fois, traqué par ses ennemis, mettre sa vie à couvert et attendre des jours meilleurs.

On sait déjà comment quelques mois suffirent aux Eusébiens pour reconquérir le terrain perdu; pour arracher à Constance, empereur d'Orient, une sentence de déchéance contre Athanase; comment le siège d'Alexandrie fut attribué d'abord au prêtre Pistos, puis à Grégoire de Cappadoce; comment l'intronisation de Grégoire eut lieu, le 23 mars 339, par les soins de Philagre, rendu tout exprès aux fonctions de préfet d'Egypte. Alors commence le second exil d'Athanase.

Dès le 19, l'évêque avait disparu, après une nuit passée dans l'église Théonas, où il avait conféré de nombreux baptêmes. Quelle fut la violence de sa douleur, en quittant l'Egypte, on l'imagine en lisant sa vibrante encyclique aux évêques d'Egypte [1].

Il évoque, en commençant, un souvenir emprunté au Livre des Juges. Un lévite s'était absenté de sa demeure; au retour, il trouva sa femme morte, victime d'un odieux attentat. Alors il coupe le corps en morceaux et les envoie aux douze tribus d'Israël, avec un cri de vengeance. Combien plus justement, poursuit Athanase, demandé-je aujourd'hui vengeance pour l'Eglise de Dieu outragée. Les auteurs de l'attentat sont connus: ce sont les Ariens, c'est

[1] PG., 25, 221, sq.

Eusèbe, c'est Grégoire, c'est Philagre, instrument de toute violence. Dans quelle persécution, dans quelle guerre a-t-on vu rien de tel? L'église et le baptistère incendiés; des vierges dépouillées, déshonorées; des moines foulés aux pieds; d'autres, expirant sous les épées et les bâtons, l'orgie sanglante à la table sainte... le souvenir de telles scènes ne s'effacera pas. De pacte avec l'erreur, qu'il ne soit jamais question...

A Rome, où il porta aussitôt ses pas, le fugitif allait rencontrer d'autres victimes de la persécution, et d'abord Marcel d'Ancyre, lui aussi chassé de son Eglise. Le pape Jules réitérait son invitation aux Eusébiens et en recevait, par ses propres envoyés, une réponse hautaine: comment pouvait-on écouter ses propositions, après qu'il avait accueilli Athanase, déposé par sentence synodale? D'ailleurs le temps manquait, la guerre perse menaçait l'Orient. Ces mauvaises raisons ne pouvaient tromper la clairvoyance de Rome. Elles n'empêchèrent pas l'œuvre du concile romain qui, à l'automne de 340, vengea les droits des évêques exilés et affirma la foi de l'Eglise.

Cependant, de graves événements renouvelaient la face du monde romain. Au commencement de 340, une lutte fratricide avait éclaté entre Constantin et Constant; à la bataille d'Aquilée, Constantin perdait l'empire et la vie, Constant demeurait seul maître de l'Occident. Durant l'été de 341, la dédicace de la fameuse église d'or, à Antioche, amenait de nombreux évêques. Le synode dit *In encaeniis* délibérait sur la foi, et recherchait un terrain d'entente où la majorité, demeurée fidèle à la doctrine de Nicée, pourrait rencontrer la très remuante et très puissante minorité eusébienne. Tel est le trait commun des quatre symboles de foi élaborés par ce synode: on évite d'y prononcer le mot ὁμοούσιος, par ailleurs on respecte les bornes de l'orthodoxie. Une députation de quatre évêques alla jusqu'en Gaule présenter l'une de ces formules à Constant, empereur d'Occident. Vers le même temps, Constant se préoccupa d'endiguer toutes ces discussions, et, après en avoir conféré avec Maximin de Trèves, avec Osius de Cordoue, enfin avec Athanase, mandé à Milan, il s'arrêta au projet d'un concile qui trancherait toutes les questions pendantes. Constance, empereur d'Orient, fut pressenti, et, menacé qu'il était d'une

invasion perse, ne voulut pas se refuser au désir de son frère. A l'automne de 343, les évêques se rencontrèrent sur la limite des deux empires, à Sardique (Sophia, en Bulgarie).

Il s'y trouvèrent 170. Tout de suite, une minorité de tendance arienne réclama l'exclusion contre Athanase d'Alexandrie, Marcel d'Ancyre, Asclépas de Gaza, supposés déchus de leurs droits, en vertu du concile de Tyr. La majorité, conduite par Osius de Cordoue, s'y refusa. La minorité n'attendait que cela pour rompre, et se retirer à Philippopoli, sur le territoire de Constance, où elle délibéra seule, anathématisant Athanase, Marcel, Asclépas, Paul de Constantinople, et enfin le pape Jules, tandis que le concile régulier poursuivait son œuvre à Sardique.

A la suite de ces événements, une évolution imprévue se produisit dans l'esprit de Constance, empereur d'Orient. Déçu, et probablement humilié, du rôle joué par l'épiscopat oriental dans ses rencontres avec les Occidentaux, à Sardique et ailleurs[1], il se résolut à changer de méthode. Durant l'été 344, il autorisa les clercs exilés à rentrer dans Alexandrie. L'année suivante, Grégoire de Cappadoce, l'évêque intrus de cette Eglise, étant mort, il défendait de lui donner un successeur, et par trois fois au moins il écrivait à Athanase pour l'engager à revenir prendre possession de son Eglise. Athanase ne se pressa point. D'Aquilée, où il s'était arrêté après le concile de Sardique, il se rendit d'abord en Gaule près de l'empereur Constant, puis à Rome près du pape Jules. Enfin il se décida à reprendre la route d'Egypte, et, en passant par Antioche, alla saluer Constance. Il en reçut les meilleures assurances, et aurait pu croire la partie gagnée, s'il avait moins connu le personnage. Constance avait hérité de tout le despotisme paternel en matière ecclésiastique, mais non de la droiture et de la hauteur de vues qui permettent à Constantin de faire quelque figure dans l'histoire. Ce n'était qu'un vaniteux et un fourbe.

Après une absence qui avait duré plus de sept ans, Athanase rentra dans Alexandrie en triomphe, le 21 octobre 346. Le peuple

[1] Il faut lire chez saint Athanase, *Historia Arianorum ad Monachos*, 20; PG., 25, 716-717, l'histoire du guet-apens infâme préparé aux légats romains par Etienne d'Antioche, et dont la découverte amena la déposition de ce personnage.

et les magistrats s'étaient portés au devant de lui à la distance de cent milles. Sur la route, couverte de tapis ou jonchée de verdure, il s'avançait à cheval parmi les chœurs de danse, entouré de palmes ou à la lueur des torches. Le nouveau préfet d'Egypte, Nestorius, avait reçu ordre de restituer au clergé catholique ses sanctuaires et ses biens. En même temps, d'autres évêques exilés étaient rendus à leurs sièges: c'étaient Paul de Constantinople, Marcel d'Ancyre, Asclépas de Gaza. Une ère nouvelle semblait se lever pour l'Eglise. Le concile des évêques égyptiens enregistra les décrets de Sardique. Même Ursace et Valens, les plus ardents calomniateurs d'Athanase, comprirent la nécessité de faire la paix: ils envoyèrent au pape une rétractation en forme, et demandèrent à Athanase des lettres de communion [1].

La paix durera autant que la crainte salutaire inspirée à Constance par la puissance de son frère Constant à l'Occident. Cependant l'arianisme n'attend qu'une occasion pour ressaisir l'avantage. Eusèbe de Nicomédie, devenu Eusèbe de Constantinople en usurpant le siège de l'évêque Paul, est mort à la fin de 341. Mais il a des héritiers, qui s'appellent Acace de Césarée, Georges de Laodicée, Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias; et Constance ne demande qu'à les servir.

Au commencement de 350, l'armée des Gaules se soulève et proclame Magnence empereur. Constant est tué, ou se tue. L'usurpateur ne se maintient pas longtemps: en septembre 351, il est tué à son tour, à Mursa en Mésie. Constance reste seul maître de tout l'empire, et se persuade volontiers qu'il est aussi maître de la foi chrétienne. Le 12 avril 352, meurt le pape Jules; les Ariens saluent cette mort comme une délivrance, et commencent à circonvenir le nouveau pape Libère.

Dès l'année 350, Paul de Constantinople, rentré en possession de son siège à la mort d'Eusèbe, était enlevé par ordre du préfet Philippe, conduit en Tauride et étranglé. Antioche, sous Léonce l'eunuque, devenait plus que jamais la citadelle de l'arianisme. Cependant Athanase, occupé à réunir, dans son *Apologie contre les Ariens*, le dossier des anciennes controverses, recevait encore

[1] *Apol. c. Arian.*, 58; PG., 25, 353-356.

de l'empereur de bonnes paroles, qui l'invitaient à bannir toute crainte. Mais les ennemis l'attaquaient à la fois à Milan devant l'empereur et à Rome devant le pape. A Milan, il adressa, pour se défendre, une députation de cinq évêques et trois prêtres égyptiens, qui fut mise en échec par l'impératrice Eusébie. A Rome, il fit parvenir un mémoire, signé de quatre-vingts évêques. Un synode fut décidé, de concert, par le pape et l'empereur. Les légats pontificaux, conduits par Vincent de Capoue, avaient demandé qu'il se tînt à Aquilée; Constance désigna Arles, où il résidait alors et où il avait installé un évêque à sa dévotion, Saturnin. Les Pères se réunirent à l'automne 353. Coupant court à toute discussion dogmatique, Constance fit présenter un décret à signer: c'était la condamnation d'Athanase. Après quelque résistance, tout le monde faiblit et signa, sauf le seul Paulin de Trèves, qui fut exilé en Phrygie et y mourut cinq ans plus tard. Le pape Libère déplora la chute de ses légats et, par une nouvelle députation comprenant trois évêques, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée, le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, fit parvenir à l'empereur une protestation très nette, réclamant un nouveau synode. Constance feignit de se rendre; le synode se tint à Milan, au printemps 355.

A Milan, trois cents évêques d'Occident se trouvèrent réunis avec quelques Orientaux, et les scènes d'Arles se renouvelèrent. Malgré les efforts des légats pontificaux et de l'évêque de Milan, Denys, pour obtenir une déclaration préalable conforme au symbole de Nicée, le programme impérial fut maintenu: condamnation d'Athanase et admission des Ariens à la communion. Ursace et Valens, bien revenus de leur récente palinodie, pesèrent tant qu'ils purent sur l'assemblée: on signa, et parmi les signatures se trouva encore celle d'un légat pontifical, Fortunatien d'Aquilée. Les autres reçurent le prix de leur fermeté: Lucifer de Cagliari fut exilé en Germanie, Eusèbe de Verceil à Scythopolis, Denys de Milan en Cappadoce, pour y mourir; le diacre Hilaire fut battu de verges et exilé avec le prêtre Pancrace. L'Arien Auxence prit possession du siège de Milan. A Rome, le pape Libère subit les affronts de l'eunuque impérial Eusèbe; amené lui-même à Milan, il tint noblement tête à l'empereur et fut envoyé en exil à Bérée en Thrace.

Par ordre impérial, le diacre Félix fut élevé à Rome sur le siège pontifical. Le vénérable évêque de Cordoue, Osius, presque centenaire, était demeuré inflexible; on le retint captif à Sirmium. Nous sommes aux premiers jours de l'année 356.

Athanase savait depuis longtemps ce qui l'attendait. Mais le pouvoir impérial hésitait encore à frapper le grand évêque au milieu de son peuple. On aurait voulu lui persuader de se condamner lui-même en quittant son poste, et Athanase ne parut jamais plus grand que dans cette résistance obstinée, où il personnifie la foi catholique, traquée de toutes parts, et laisse à l'ennemi tout l'odieux de son agression.

Durant l'été 355, le notaire impérial Diogène débarquait à Alexandrie, porteur de prétendus ordres qu'il se gardait bien de montrer, mais dont il se prévalait pour répandre le bruit qu'Athanase, mandé à la cour, refusait de s'y rendre. Ce premier effort ayant échoué, le duc Syrianos se présenta pour le même objet, le 5 janvier 356, avec une nombreuse escorte. Athanase ayant répondu qu'il céderait à un ordre écrit, Syrianos jura par le salut de l'empereur qu'il ne passerait pas outre sans en avoir référé à son maître. On fut bientôt fixé sur la valeur d'un tel serment. Durant la nuit du 8 au 9 février, Syrianos faisait cerner par cinq mille hommes d'armes l'église Théonas, où se trouvait l'évêque. Il faut laisser à celui-ci la parole [1].

C'était la nuit; une partie du peuple passait la veillée dans l'église, attendant la communion. Soudain le duc Syrianos survint, avec plus de cinq mille soldats armés d'épées nues, d'arcs, de flèches, de bâtons... Lui-même fit cerner l'église; un cordon de troupes la serrait de près, de sorte qu'on ne pouvait sortir à leur insu. J'estimai que, dans une telle alarme, mon devoir était de ne point abandonner le peuple, mais de m'offrir pour lui au danger. M'étant donc assis sur le trône, j'invitai le diacre à lire le Psaume (CXXXV) et le peuple à répondre : *Parce que sa miséricorde est à jamais;* après quoi l'on se retirerait et l'on rentrerait chez soi. Mais le duc ayant pénétré et les soldats ayant entouré le sanctuaire pour s'emparer de ma personne, les clercs qui étaient là et le peuple criaient, m'invitant à sortir; je répondais que je n'en ferais rien, tant que la foule ne se serait pas

[1] *Apologia de fuga sua*, 24; PG., 25, 673.

écoulée. Donc m'étant levé et ayant recommandé la prière, je les pressais de sortir tout d'abord, disant: A moi le danger ou les coups, plutôt qu'à tout autre. Donc le grand nombre était sorti, le reste suivait. Les moines qui m'entouraient et quelques clercs, revenant sur leurs pas, m'entraînèrent. Ainsi, j'en atteste la vérité, à travers le double cordon de soldats qui entourait le sanctuaire et l'église, je sortis, sous la conduite du Seigneur, et gardé par lui je me retirai, glorifiant hautement Dieu qui, après m'avoir permis de ne point abandonner le peuple mais de le faire sortir, m'a soustrait aux mains de ceux qui me cherchaient.

Tandis que l'intrus Georges de Cappadoce était installé sur le siège patriarcal d'Alexandrie, parmi des scènes qui dépassèrent en horreur celles provoquées, dix-sept ans plus tôt, par l'installation de l'intrus Grégoire, Athanase allait demander aux moines de la Haute Egypte la sécurité pour sa personne et le moyen de continuer à diriger son Eglise. De là il lançait ces pages vengeresses: l'*Encyclique aux évêques d'Egypte et de Libye;* l'*Apologie à Constance* et l'*Apologie pour sa fuite;* l'*Histoire des Ariens, adressée aux moines;* un peu plus tard, l'écrit sur *Les Synodes.* Le pouvoir persécuteur pouvait multiplier les exécutions et faire table rase de l'épiscopat catholique: il ne pouvait imposer le silence à cette grande voix qui, du désert, se faisait entendre périodiquement pour notifier à son peuple la date des solennités paschales, ranimer la ferveur et venger les droits de la vérité.

En l'année 351-352, puis au cours des années 357-359, une série de conciles, à Sirmium en Pannonie, avait poursuivi ce qui était devenu le but de la politique religieuse de Constance: la rédaction d'une formule de foi, qui recueillerait l'adhésion de tous, sur des bases étrangères à la croyance nicéenne. On crut toucher au but en 359: l'épiscopat d'Occident en mai au concile de Rimini, celui d'Orient en septembre au concile de Séleucie acceptèrent, de guerre lasse, un compromis: non seulement l'ὁμοούσιος nicéen, mais l'ὁμοιούσιος antiochien, devenu le signe de ralliement de tous ceux qui espéraient sauver la doctrine en sacrifiant un mot, y sont éludés, pour faire place à l'affirmation vague d'une similitude entre le Père et le Fils: c'est la théologie homéenne (ὅμοιος, semblable), dont le règne officiel ne prit fin qu'avec le règne de Constance. La limite des concessions possibles avait été

marquée en cette même année 359 par saint Athanase et saint Hilaire, les deux colonnes de la foi nicéenne qui, dans leurs écrits *sur les Synodes*, s'accordent à donner une interprétation favorable de l'ὁμοιούσιος antiochien, soutenu loyalement par des hommes sincères, timides dans leurs revendications, mais non hérétiques.

Au reste, l'unité imposée par la violence ne fut jamais que factice. L'homéisme ne se soutenait que par la faveur de Constance, quand celui-ci mourut, 3 novembre 361, à Mopsucrène au pied du Taurus. Il venait d'être baptisé par l'arien Euzoïos, récemment élevé au siège d'Antioche. Par cette mort, et par l'avènement du César Julien, qui affectait de se désintéresser des affaires de l'Eglise, le troisième exil d'Athanase prit fin: il avait duré près de six ans.

Les deux derniers exils furent relativement courts.

Un des premiers soins de l'évêque rendu à son Eglise fut de réunir un concile, pour examiner diverses questions pendantes. Ce concile, de vingt et un membres seulement, assemblé au printemps 362, groupait d'héroïques champions de la foi ; il est connu dans l'histoire comme « le concile des confesseurs ». L'Occident y fut représenté par Eusèbe de Verceil, l'Orient par Astère de Pétra en Arabie. Un appel touchant fut adressé à l'Eglise d'Antioche, alors déchirée en trois communions rivales: communion d'Eustathe, l'évêque exilé, représenté par le prêtre Paulin; communion de Mélèce, l'évêque rallié tout récemment à la foi de Nicée; enfin communion arienne d'Euzoïos. Le document synodal d'Alexandrie, connu sous le nom de *Tome aux Antiochiens*, débordant de charité chrétienne et de prévoyante sagesse, recommande par dessus tout l'unité: ne rien exiger de ceux qui reviennent à l'Eglise, sinon l'adhésion à la foi de Nicée, y compris la divinité du Saint Esprit. Il anathématise les anciens hérétiques: non seulement Arius, mais Sabellius et Paul de Samosate, Valentin, Basilide, Manès. Il rapporte que l'on a interrogé, au concile, ceux qui étaient accusés de sabellianisme: ils ont détesté cette erreur. Là encore, deux christologies contraires se sont affrontées: l'une prétendait que le Verbe est venu en l'homme Jésus comme en l'un quelconque des prophètes: on devine la future hérésie antiochienne de Nestorius; l'autre prétendait que le Verbe s'est uni au corps

humain sans âme : c'est la future hérésie d'Apollinaire, toute prête à éclater. Il ne s'est trouvé personne au concile pour soutenir ces idées nouvelles. Les Pères se sont séparés dans l'enthousiasme de l'unité reconquise.

Le concile eut le temps de guérir les blessures. Il opéra d'abord le discernement des personnes, entre les victimes de l'entraînement universel, dignes de toute indulgence, et les véritables meneurs, incapables de repentir. Il opéra aussi le discernement des doctrines et approuva l'initiative de ceux qui donnaient alors à la pure tradition de Nicée une expression quelque peu nouvelle. L'affirmation de trois hypostases dans la Trinité s'écartait de la terminologie nicéenne qui avait confondu les deux termes οὐσία, ὑπόστασις ; elle sonnait étrangement aux oreilles latines ; au fond, ce n'était pas une nouveauté, mais une précision de langage très opportune, pour couper court aux velléités de sabellianisme souvent reprochées à Marcel d'Ancyre et autres nicéens. Le célèbre *Tome aux Antiochiens*, où l'on reconnaît, sinon le style, tout au moins l'inspiration d'Athanase, accueille cette nouveauté bienfaisante et ouvre la voie large où vont s'engager les Pères Cappadociens. Sur un autre point encore, il fait la lumière, en marquant d'un trait sûr la voie de l'orthodoxie entre deux hérésies contraires, alors à l'état naissant : l'hérésie d'Apollinaire qui, par une contraction bizarre, mutilait l'humanité du Christ, et la future hérésie de Nestorius qui, par une scission contraire, menaçait sa divinité. L'apollinarisme venait de naître à Laodicée ; le nestorianisme couvait dans les milieux antiochiens. Sans prononcer aucun nom propre, le concile d'Alexandrie a dénoncé l'un et l'autre péril.

Julien dédaignait trop — ou haïssait trop — le christianisme pour vouloir se mêler aux querelles entre évêques. Mais il redoutait trop une personnalité puissante, comme celle d'Athanase, pour n'en pas venir aisément contre elle aux mesures d'exception. Au reste, il n'en fait pas mystère, dans les lettres où il vise l'évêque d'Alexandrie. C'est à l'influence de l'homme qu'il en veut : il faut ôter au christianisme cette force. Moins d'un an après avoir revu sa ville épiscopale, l'évêque dut reprendre le chemin de l'exil.

« C'est un nuage qui passe », dit-il en quittant Alexandrie. Et il ne se trompait pas. Cet exil devait prendre fin après quinze

mois. Mais bien lui en prit de fuir au désert une fois de plus. A ce temps appartient l'épisode raconté par Socrate [1]. Athanase, remontant le Nil en barque, est serré de près par la police de Julien. Il fait virer de bord, et vient raser la barque montée par l'ennemi. Celui-ci demande: « Avez-vous vu Athanase? — Oui, il n'est pas loin. Ramez ferme ». Et il échappe au péril. Un souvenir plus tragique a été conservé par Athanase lui-même [2]. C'est encore sur le Nil, où il navigue avec l'abbé Théodore, père des moines de Tabenne, et l'abbé Pammon. Il leur fait confidence de ses angoisses, et l'abbé Pammon croit bon de l'encourager. Athanase reprend qu'il ne se sent jamais le cœur plus léger qu'au milieu des persécutions. A ce moment, les deux moines échangent un sourire, et Théodore dit à Pammon: « Dites-lui la raison. — Non, répond Pammon, dites vous-même. — Eh bien! reprend Théodore, sachez qu'à cette heure même Julien a été tué en Perse. Il aura pour successeur un prince chrétien illustre, qui d'ailleurs règnera peu. Vous serez mandé près de lui, vous le trouverez en route et il vous fera bon accueil. Ne vous fatiguez donc point à gagner la Thébaïde ». L'événement donna raison au voyant. Julien était mort, et son successeur Jovien mandait Athanase. Le quatrième exil touchait à sa fin.

Mais Jovien ne fit que passer sur le trône. Presque aussitôt Valens replongea l'Eglise dans les transes de la persécution. Dès la seconde année de son règne, il ordonnait à tous les évêques chassés par Constance et rappelés par Julien de vider leurs sièges. En rigueur, l'ordre ne s'appliquait pas à Athanase, exilé par Julien et rappelé par le successeur de Julien. Alexandrie était en suspens, se demandant si l'on oserait toucher à son évêque. On l'osa, et Athanase n'eut que le temps de fuir, pour se soustraire à des ordres rigoureux. Les soldats fouillèrent en vain l'église et la résidence de l'évêque: pendant quatre mois, on n'entendit plus parler de lui. Après ce temps, Valens eut un mouvement de clémence, ou plutôt de sagesse: il révoqua son ordre, et l'évêque rentra dans Alexandrie pour n'en plus sortir.

[1] SOCRATE, *H. E.*, III, 14; PG., 67, 416.
[2] PG., 26, 980-981.

En disparaissant, sept ans plus tard, il laissait l'Eglise affermie dans les voies de l'orthodoxie nicéenne, qu'il avait défendue, pendant tout un demi-siècle, et parfois presque seul, avec une fermeté d'autant plus admirable qu'elle n'excluait pas la modération.

Ce lutteur indomptable joignait à une large compréhension de litiges délicats une rare générosité pour les personnes. Les hommes qui avaient combattu avec lui le bon combat restaient pour lui des frères d'armes, auxquels il ne jetait pas volontiers l'anathème. Tel Marcel d'Ancyre, un vieux champion de la foi nicéenne, mais peu mesuré dans sa réaction contre l'arianisme, jusqu'à toucher la frontière de l'erreur sabellienne et même, semble-t-il, à la franchir. Athanase le défendit tant qu'il put, et quand décidément il fallut y renoncer, il se renferma dans le silence. Saint Epiphane raconte [1] qu'un jour il interrogea le vieil Athanase sur la personne et sur la doctrine de Marcel. Athanase ne répondit que par un sourire attristé. Tel encore Apollinaire de Laodicée, dont le nom évoquait le souvenir de glorieux services et de luttes pour la foi. Au cours de ses dernières années, Athanase reçut à plusieurs reprises des dénonciations concernant l'erreur apollinariste. Et il prit ferme position contre elle. Dans le *Tome aux Antiochiens* en 362, plus nettement encore dans la *Lettre à Epictète de Corinthe* en 371. Si les deux livres *Contre Apollinaire*, qui nous sont parvenus sous son nom, ne sont pas de sa plume, ce qui paraît sûr, ils sont pourtant un écho de sa pensée. Mais Apollinaire demeure pour lui un vieux serviteur de l'Eglise, qu'il ne se résigne pas à flétrir. On ne relève pas, dans son œuvre authentique, une seule page qui atteigne Apollinaire nommément. Même des hommes que ne recommandait pas un tel passé, le trouvaient accueillant pour toute pensée droite, capable de discerner, sous des formules suspectes, des intentions respectables. En Basile d'Ancyre, un homéusien, il se plaisait à reconnaître de remarquables approximations vers l'acceptation de la formule nicéenne, et une doctrine exacte, bien qu'incomplète. Il tendit loyalement

[1] S. Epiphane, *Haer. LXII*, 4; PG., 42, 188.

la main à Mélèce d'Antioche, dont le passé n'était pas pour lui inspirer beaucoup de confiance. Il apparut à saint Basile de Césarée comme le médiateur prédestiné entre l'Orient et l'Occident, divisés par d'inextricables malentendus.

Il réservait sa sévérité pour les hommes appliqués à détruire: un Arius, un Eusèbe de Nicomédie. Et il attaquait en face. Sa méthode est l'affirmation directe. Ni analyse raffinée, ni terminologie savante, mais un développement large et populaire, rendant accessible à tous la révélation de la Trinité. Dans ses admirables *Discours contre les Ariens*, où il venge la divinité du Verbe, dans ses *Lettres à Sérapion*, où il venge la divinité de l'Esprit saint, ce qu'on trouve à chaque page, c'est la simple doctrine des Ecritures, avec l'empreinte de son clair génie et de son grand cœur.

III.

Le Semiarianisme.

L'histoire du mouvement eusébien nous a offert le spectacle lamentable de grandes espérances ruinées et d'un glissement collectif vers l'apostasie, après la grande œuvre de Nicée. L'histoire du mouvement semiarien nous offrira un spectacle contraire: celui d'une restauration collective, sinon consommée, du moins ébauchée, après les années sombres de la réaction antinicéenne.

On se rappelle qu'entre les années 330 et 340 Eusèbe de Nicomédie et les siens réussirent par des interprétations perfides, par des insinuations calomnieuses, à discréditer l'ὁμοούσιος nicéen et à rendre suspect le héros de l'orthodoxie, saint Athanase. Prisonnière d'une minorité factieuse, la majorité de l'épiscopat oriental avait toujours aspiré à briser ses chaînes. On s'en aperçut à Antioche, lors du synode *In Encaeniis* qui, en 341, élabora jusqu'à quatre professions de foi pour supplanter celle de Nicée. L'influence eusébienne fut assez forte pour éliminer de ces quatre formules l'ὁμοούσιος nicéen, mais non pas assez pour y introduire une hérésie positive. Ce sont des formules incomplètes, mais non hété-

rodoxes, dont l'une ou l'autre sera reprise par des synodes subséquents, sans trahison envers la foi de Nicée. On peut en dire autant du fameux symbole μακρόστιχος, édicté, encore à Antioche, en 344, et qui reproduit la 4e formule du synode *In Encaeniis*, avec des additions notables et des anathèmes dirigés les uns contre les Ariens, les autres contre les Sabelliens.

Cet effort de l'épiscopat oriental pour briser ses chaînes aboutit enfin, au cours des années 358 à 366. Années singulièrement troublées pour l'Eglise, où la lumière lutta, non pas toujours victorieusement, contre les ténèbres. Elles s'ouvrent sous la persécution de l'Arien Constance; elles se ferment sous la persécution de l'Arien Valens; elles appartiennent au pontificat assez mal famé du pape Libère. Malgré tout, l'impression en est beaucoup moins triste que celle des années révolues aussitôt après le concile de Nicée.

Le mot d'ordre de l'orthodoxie nicéenne était ὁμοούσιος, de même essence. Le mot d'ordre du semiarianisme fut ὁμοιούσιος, de semblable essence. Il s'oppose d'une part à l'ὁμοούσιος nicéen, qui dit communauté de substance, d'autre part à l'ἀνόμοιος de l'arianisme radical, qui exclut toute similitude essentielle entre le Père et le Fils. Ce mot d'ordre apparaît un quart de siècle après Nicée; car nous pouvons négliger la rumeur recueillie, au siècle suivant, par l'Arien Philostorge, d'après laquelle, dès le temps du concile œcuménique, Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, auraient glissé subrepticement un imperceptible ι dans l'ὁμοούσιος, de manière à signer réellement une profession de foi arienne, tout en ayant l'air de signer la profession de foi catholique: c'est là manifestement une histoire inventée après coup. En réalité, on s'est battu un bon quart de siècle autour de l'ὁμοούσιος, avant d'imaginer cet amendement, destiné à une assez brillante fortune.

Semiarien et *homéusien* pourraient donc être tenus pour synonymes, n'était le relent d'hérésie inséparable du mot *semiarien* et que ne comporte pas nécessairement le mot *homéusien*. Par quelle diplomatie, et surtout par quels coups de Providence, le mot ὁμοιούσιος fut purgé du venin qu'il pouvait recéler et devint une formule de transaction, jugée acceptable par les maîtres de l'orthodoxie, c'est la leçon qu'il nous faut recueillir.

Saint Epiphane, dans son *Panarion*, consacre aux Semiariens un article assez long et peu flatteur [1]. Pour lui, les Semiariens ne sont que des Ariens déguisés, qui voient dans le Fils de Dieu une pure créature. Et sans doute, le semiarianisme se présente, à son origine, comme un schisme dans l'arianisme même. Cette origine n'est pas pour le recommander beaucoup. On lui doit pourtant cette justice, de ne pas lui demander seulement d'où il sort, mais qui il est et à quoi il tend. A cette question saint Epiphane fournit lui-même une réponse partielle, et plus indulgente qu'il ne l'a prévue. D'esprit assez peu critique, et précipité dans ses jugements, le fougueux évêque de Chypre a du moins souvent la bonne fortune de mettre la main sur des documents très précieux et le mérite de nous les transmettre tels quels. Son article sur les Semiariens, où la part du rédacteur est minime, ne renferme pas moins de quatre de ces documents ou groupes de documents originaux, dont les deux premiers surtout nous font pénétrer assez avant dans l'âme du semiarianisme.

Le premier document émane d'un synode réuni à Ancyre en Galatie — le moderne Angora, — l'an 358 [2]. C'est une lettre synodale adressée à l'épiscopat de Phénicie. Le synode rappelle que la foi de l'Eglise fut éprouvée comme par le feu; il évoque en commençant le souvenir de quelques assemblées récentes. Synode de Constantinople en 336, où Marcel d'Ancyre fut déposé, pour avoir donné des gages à l'hérésie sabellienne. Synode d'Antioche *In Encaeniis* en 341. Synode de Sardique en 343, où la foi parut refleurir. Synode de Sirmium en 351, marqué par la déposition de Photin. Après ces luttes pour la foi, on aspirait au repos, sous l'autorité du pieux empereur Constance. — Le synode le flatte un peu. — Mais, poursuit-il, le diable ne cesse de troubler l'harmonie en suscitant, sous couleur de piété, des nouveautés profanes touchant l'authentique génération du Fils unique de Dieu, à Antioche, à Alexandrie, en Lydie, en Asie, en Illyrie. Emus par les lettres venues de ces Eglises, par la lettre qu'écrivait hier encore Georges, évêque de Laodicée, les Pères réunis à Ancyre ont cru

[1] S. EPIPHANE, *Haer.*, *LXXIII*; PG., 42, 399-474.
[2] *L. c.*, 2-11; PG., 42, 403-426.

devoir porter remède à ces maux, par une exposition détaillée de la foi, adaptée aux besoins présents. Ils font appel au zèle des évêques de Phénicie pour maintenir intact le dépôt de la foi. Suit un long exposé du dogme trinitaire, qui repousse énergiquement la donnée arienne du Fils créature et insiste sur sa parfaite conformité d'essence avec le Père : ὅμοιος κατ' οὐσίαν.

Voilà qui sonne assez mal. Car si la présence du mot οὐσίαν procède d'une bonne intention, le mot ὅμοιος demeure réellement inadéquat à l'expression de la foi nicéenne. Mais poursuivons la lecture.

La formule du baptême trinitaire, qui associe étroitement le Père, le Fils et l'Esprit Saint, montre assez que le Père a engendré un Fils à lui semblable par essence. La relation du Père au Fils n'est pas celle du Créateur à la créature ; pas même celle du Créateur à l'instrument créé de la création. Prendre le feu de l'autel avec la main ou le prendre avec une pince, est au fond une même chose : la pince est, comme le feu, un ouvrage fait de main de l'homme. Or tel n'est pas le Fils de Dieu : il dépasse tout l'ordre de la création.

Le synode ne souffre pas qu'on abuse de ce nom de Fils pour assimiler la génération du Fils de Dieu à la nôtre. La génération du Fils de Dieu échappe à toute comparaison. Il faut respecter le mystère divin et ne pas vider de sa vertu la croix du Christ. Tel est l'enseignement de la Sagesse incréée, selon saint Paul et selon les Psaumes, selon le livre des Proverbes et selon saint Jean.

Le synode se refuse d'autre part à dire que le Fils est la même chose que le Père : pas plus que deux hommes ne sont un, le Père et le Fils ne sont un. A ceux qui prétendent que le Fils n'est qu'une même essence avec le Père — ὁμοούσιος ou ταυτοούσιος, — il dit anathème.

Et donc ici nous trouvons, hélas, le semiarianisme, en opposition directe avec la parole du Seigneur en saint Jean : « Mon Père et moi, nous sommes un ». Il convient pourtant d'observer, à la décharge des Pères d'Ancyre, que la tendance du développement ne va point à méconnaître l'unique majesté divine, mais bien à revendiquer, selon la lettre des Ecritures, la distinction des personnes ; c'est une protestation contre le monarchianisme sabellien, beaucoup plus réellement qu'une déclaration arienne.

Le document conservé par saint Epiphane porte douze signatures d'évêques, en premier lieu celle de Basile d'Ancyre, personnage le plus éminent du groupe homéusien. C'est à lui, manifestement, qu'appartient la rédaction. Pour la première fois, au synode d'Ancyre en 358, le semiarianisme entre en scène officiellement.

Le deuxième document cité par saint Epiphane porte en tête les noms de Basile d'Ancyre et de Grégoire de Laodicée [1]. Il réédite les mêmes enseignements, en soulignant l'opportunité du vocable οὐσία, qui déplaît aux Ariens et parfois est récusé par eux, comme étranger aux Ecritures. En quoi ils se condamnent eux-mêmes doublement. D'abord ils donnent, contrairement à leurs principes, l'exemple du recours à un terme non scripturaire, quand au nom propre du Père, Πατήρ, ils substituent celui d'Inengendré, Ἀγέννητος. Ils ont pour cela leur raison : le nom de Père implique assez clairement la parfaite conformité d'essence entre le Père et le Fils; c'est précisément là ce qu'ils veulent voiler, aussi préfèrent-ils le nom d'Inengendré, qui implique seulement la prérogative du Père. Mais l'Ecriture leur oppose un démenti manifeste : car on y lit à chaque ligne le nom de Père, et pas celui d'Inengendré. De plus, les Ariens ont enchâssé le mot οὐσία dans une formule captieuse, où ils ont dit que le Fils était d'autre essence que le Père, ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν. Il a bien fallu les suivre sur ce terrain et rétablir la vraie doctrine au moyen des mêmes termes qu'ils employèrent pour la fausser. Donc l'opportunisme homéusien a ses raisons. Basile d'Ancyre a encore signé cette pièce, en présence de six évêques et de plusieurs prêtres et diacres.

Dans ces textes primitifs du semiarianisme, notre orthodoxie ne trouve pas une satisfaction complète, pas plus que ne l'y trouvait saint Epiphane. Néanmoins l'équité nous oblige à reconnaître qu'ils marquent une incontestable volonté de réaction à l'égard de l'arianisme radical. Et cette incontestable volonté contient en germe le retour à la pleine orthodoxie.

Achevons la lecture très instructive de l'article consacré aux semiariens dans le *Panarion*.

[1] *Ibid.*, 12-22; PG., 42, 425-444.

Saint Epiphane expose [1] qu'en ce temps-là le parti arien se scinda en trois groupes. Un groupe modéré à droite: ce sont nos Semiariens ou *homéusiens*, avec Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Silvain de Tarse, et autres: ils purent quelque temps s'appuyer sur la faveur de l'empereur Constance, ce « bras de chair ». Un groupe radical à gauche: ce sont les purs Ariens ou *anoméens*, avec Georges d'Alexandrie et Euzoïos d'Antioche; ce dernier, un Arien de la première heure. Entre deux, autour d'Acace métropolitain de Césarée, le groupe dit *homéen*, parce qu'il enseignait que le Fils est simplement semblable au Père, ὅμοιος, et repoussait toute addition. A ce programme, le plus amorphe de tous, et à ce mot d'ordre le plus vague, se ralliaient, entre autres, Uranios de Tyr et Eutychios d'Eleuthéropolis, ce dernier par opposition à Cyrille de Jérusalem.

Naturellement, les camps n'étaient pas tellement tranchés et les options tellement fermes qu'il ne se produisît des chassés-croisés et des passages d'un groupe à l'autre. Ainsi rencontrons-nous dans les rangs des homéusiens Macédonios de Constantinople, futur chef de l'hérésie pneumatomaque, et dans le groupe acacien Mélèce, future colonne de l'orthodoxie.

Le cas de saint Cyrille de Jérusalem est très remarquable et riche d'enseignements. Dans les admirables *Catéchèses* qu'il prononça en 348 comme prêtre de Jérusalem, il professe, avec une vigueur et une clarté dignes d'un saint Athanase, la foi de Nicée, mais ne prononce pas le mot ὁμοούσιος. Pareille abstention, de la part d'un tel homme, n'est sans doute pas l'effet du hasard. Deux ou trois ans plus tard, en 350 ou 351, Cyrille succédait à l'évêque Maxime, et dès lors se voyait en butte, durant plus de trente ans, aux plus violentes attaques de la faction arienne conduite par Acace de Césarée. Saint Epiphane parle avec insistance d'une inimitié personnelle d'Eutychios d'Eleuthéropolis contre l'évêque de Jérusalem; nous savons qu'à trois reprises Cyrille dut manger le pain de l'exil, et que sa dernière absence ne dura pas moins de onze ans. Ne serait-ce pas que Cyrille était l'un de ces prudents qui flairaient dans l'ὁμοούσιος quelque danger de sabellianisme, et que, par la circonspection extrême de son langage, il

[1] *Ibid.*, 23; PG., 42, 443-448.

avait donné lieu aux Ariens de le compter comme un des leurs ?[1]. Quand, plus tard, il apparut ce qu'il était réellement, un homme de doctrine saine, la secte, dont il avait trompé l'espérance, lui fit durement expier cette déception.

Le cas de saint Mélèce d'Antioche n'offre pas moins d'intérêt. C'était un pieux évêque, d'allure peu militante, qui n'avait jamais donné d'ombrage aux Ariens. De Sébaste en Arménie, où il venait de succéder à l'évêque Eustathe, Arien déclaré, on l'avait fait venir pour le porter sur le siège primatial d'Antioche. Elevé par les soins d'Acace de Césarée, qui croyait se préparer un instrument docile, et par la faveur de l'empereur Constance, il dut, au jour de son intronisation, prendre la parole devant son peuple, et en profita pour affirmer en termes magnifiques sa foi en la génération éternelle du Fils de Dieu. Enthousiasme chez les Nicéens; surprise et colère de leurs ennemis. A quelques jours de là, le patriarche était enlevé pendant la nuit, exilé à Mélitène sa patrie; l'Arien Euzoïos était intronisé à sa place. L'homélie qui lui valut une si honorable disgrâce nous a été conservée par saint Epiphane[2] et rend le plus glorieux témoignage de sa doctrine comme de son courage.

Il y avait donc, sur les confins de l'arianisme, de bons et de saints évêques; naturellement, c'est parmi nos homéusiens qu'ils se rencontraient. Ainsi en jugèrent les Pères les plus qualifiés, par leur zèle pour la pureté de la foi, pour se prononcer avec équité. Tels saint Athanase et saint Hilaire, dont le suffrage ne saurait être récusé. Dans le temps même où les Ariens de toute nuance se comptaient et se triaient, Athanase et Hilaire écrivaient presque simultanément, en l'année 359, leurs livres sur les *Synodes*, et tous deux font preuve d'un clair discernement quant aux doctrines et quant aux hommes.

Athanase vient de flétrir ceux qui rejettent purement et simplement le concile de Nicée. Il poursuit[3]: « Quant à ceux qui ad-

[1] C'est bien à cette conclusion qu'aboutit M. l'abbé J. Lebon, dans une remarquable étude publiée par la « Revue d'Histoire Ecclésiastique » (Louvain), 1924, sur *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*.

[2] S. Epiphane, *Haer. LXXIII*, 29-33; PG., 42, 457-466.

[3] S. Athanase, *De Synodis*, 41; PG., 26, 765.

mettent tout le reste des documents de Nicée, mais hésitent devant le seul mot ὁμοούσιος, il ne faut pas les tenir pour ennemis; nous-mêmes ne les combattons pas comme des Ariens ni comme des ennemis des Pères; nous traitons avec eux comme frères avec des frères, qui ont la même pensée que nous et ne discutent que sur un mot. Car en confessant que le Fils est de l'essence du Père, et non pas d'une autre substance, qu'il n'est pas créature ni œuvre, mais authentique et naturelle progéniture, éternellement présent au Père comme Verbe et comme Sagesse, ils ne sont pas loin d'admettre même le mot ὁμοούσιος. Tel Basile d'Ancyre, qui a écrit sur la foi... ».

Hilaire, qui a vu de près l'épiscopat oriental et n'a pas coutume de le ménager, sait changer de ton, quand il rencontre des hommes tels qu'Eleusios de Cyzique, Marc d'Aréthuse ou Basile d'Ancyre, chez qui une expérience personnelle lui avait permis d'apprécier une réelle droiture. *Sanctissimi viri*, c'est le nom qu'il leur donne [1]. L'évêque de Poitiers connaissait la valeur des mots. Et il rendait justice à l'esprit chrétien, en dépit des dissonances accidentelles imputables à l'influence du milieu ou aux préjugés d'éducation.

Basile d'Ancyre, donné pour successeur à Marcel par un synode eusébien de Constantinople en 336, lors de la première disgrâce qui venait d'atteindre saint Athanase, n'a jamais épargné les Sabelliens. A Sirmium en 351, il fut la voix de l'Eglise contre l'évêque hérétique Photin qui, poussant à fond les assertions les plus risquées de Marcel d'Ancyre, paraissait renouveler effectivement l'erreur de Sabellius. Mais, en face de l'arianisme proprement dit, il savait se montrer averti et vigilant.

Le jugement de saint Epiphane est, incontestablement, plus sévère. Mais le vénérable évêque de Chypre ne nous a si bien documentés que pour nous donner la faculté de contrôler ses assertions personnelles. Avec l'avantage que procure le recul des siècles, nous usons de la liberté qu'il nous a laissée.

Et voici ce que nous constatons.

Tandis que la foi catholique, ancrée sur l'ὁμοούσιος nicéen, peut faire face aux orages, l'homéusianisme se laisse entraîner à

[1] S. HILAIRE, *De Synodis*, 80; PL., 10, 533.

divers souffles. L'ὁμοιούσιος, essentiellement indéterminé, s'avère comme le plus fâcheux des mots d'ordre. Les Pères l'ont tantôt repoussé, comme s'opposant à la foi nicéenne, et tantôt admis, comme laissant ouvert l'accès de cette même foi. Aussi l'histoire de l'homéusianisme abonde-t-elle en contradictions. Deux épisodes surtout ont laissé un souvenir profond dans l'histoire: l'un se rattache au nom du pape Libère, l'autre aux conciles arianisants de Rimini et de Séleucie.

Au printemps de l'année 352, le pape Jules était mort, laissant un renom incontesté d'orthodoxie et de vaillance. Libère, son successeur, marcha d'abord sur ses traces [1]. Dès la deuxième année de son pontificat, il négociait avec Constance, devenu seul maître de l'empire, pour la réunion d'un concile œcuménique, rendue désirable par la situation troublée de l'Eglise. Constance feignit d'entrer dans les vues du pape, mais en réalité les confisqua. A Arles, où il résidait alors, il fit délibérer sous ses yeux des évêques et leur arracha, nous l'avons vu, la condamnation de saint Athanase, condamnation à laquelle les légats pontificaux, Vincent et Marcel, eurent la faiblesse de souscrire. Profondément affligé de ce coup, Libère revint à la charge par des messagers plus sûrs, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée. On sait la suite. Tandis que Fortunatien d'Aquilée cédait à son tour, Lucifer de Cagliari et Eusèbe de Verceil subirent, inflexibles, tous les assauts de la diplomatie impériale. Nous possédons la lettre où le pape félicite ces confesseurs de la foi, compatit à leur épreuve et sollicite pour sa personne le secours de leurs prières. De fait, pour Libère lui-même, l'heure douloureuse allait sonner. Après avoir tenu tête à l'eunuque impérial Eusèbe, il se vit arrêté de nuit et amené devant Constance. Là encore, il tint bon. Trois jours lui furent donnés pour réfléchir. Après quoi il fut déporté à Bérée en Thrace. Par les soins de l'empereur, l'archidiacre Félix fut préposé à l'Eglise de Rome. L'exil de Libère dura environ trois ans. Vers le milieu de 358, il était rendu à son siège; il acheva sa carrière en bon pasteur.

[1] Sur les divers problèmes que pose l'histoire du pape Libère, voir notre article du *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*.

Ici une question délicate se pose : de quel prix le pape Libère a-t-il payé son retour, après les trois ans de son exil à Bérée?

D'après une tradition ancienne, il aurait faibli et même trahi la foi de Nicée. On apporte contre lui de graves témoignages. Témoignage de saint Athanase, qui l'accuse d'avoir, après deux ans de résistance, fléchi devant la menace de mort. Témoignage de saint Hilaire, qui, dans son écrit contre Constance, reproche à l'empereur deux actes également criminels : la déportation de l'évêque de Rome et puis sa restauration. Témoignage de saint Jérôme, qui a vu Rome au temps du retour de Libère. Dans sa *Chronique*, en 380, et de nouveau dans le *De viris illustribus*, en 392, il accuse Libère d'avoir fléchi à la longue et souscrit à l'hérésie, sur l'avis de Fortunatien d'Aquilée.

Saint Athanase, saint Hilaire, saint Jérôme, voilà des témoins qu'on ne peut simplement récuser. Leur déposition est reprise et confirmée par divers auteurs, entre lesquels on ne s'étonne pas de rencontrer, au V[e] siècle, l'Arien Philostorge. La tradition accusatrice a influé sur les martyrologes du Moyen Age. Dans la galerie des bustes pontificaux érigés à Saint Pierre de Rome sous Nicolas III (1277-1280), Libère, seul entre les papes du IV[e] siècle, est dépourvu d'auréole. Son nom manque au martyrologe romain.

A ces témoignages viennent s'ajouter quatre lettres accusatrices, attribuées à Libère lui-même, et insérées par saint Hilaire de Poitiers dans son ouvrage historique. L'authenticité de ces lettres n'est pas à l'abri de tout soupçon ; mais de bons juges la défendent, on ne peut les écarter sans examen. Elles font peu d'honneur au caractère du pape, qui sacrifie complètement saint Athanase, et elles humilient la dignité du Saint Siège.

Mais ce qu'avant tout il importe de savoir, est ceci : Quel document a signé Libère à Sirmium, avant son retour d'exil ? Sur ce point, il n'est pas impossible de faire la lumière, et la conduite de Libère apparaît autre qu'on ne la représente quelquefois.

Libère n'a pas signé la formule arienne dite deuxième formule de Sirmium, élaborée au commencement de l'année 357 sous les yeux de Constance et signée par les coryphées de l'arianisme : Eudoxe de Constantinople, Valens de Mursa, Ursacius de Singidunum ; formule qu'on ne rougit pas de proposer et d'imposer, par la tor-

ture même, au vénérable Osius de Cordoue. Ce vieillard centenaire signa, dans un moment de faiblesse, bientôt désavoué. Libère n'a point signé cette formule, qui impliquait la renonciation à l'ὁμοούσιος nicéen et l'adhésion à l'ἀνόμοιος. Toute sa vie proteste contre une telle supposition.

Ce que Libère a signé, nous le savons positivement, c'est un ensemble de trois pièces. D'abord la condamnation prononcée à Sirmium en 351 contre l'hérésie sabellienne de Photin. Puis la formule de foi, vague mais inoffensive, composée à Antioche en 341 et connue comme deuxième formule du Synode *In Encaeniis*. Enfin une troisième pièce, présentée par lui-même et destinée à exclure l'arianisme proprement dit, en réservant cela même que le semiarianisme a expressément réservé : l'affirmation du Fils semblable au Père par essence et en tout : ὅμοιος κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα. L'ensemble de ces trois pièces constitue ce que l'on a parfois appelé : la troisième formule de Sirmium.

La signature donnée à cette formule ne constituait pas une forfaiture, à l'heure — il importe de le rappeler — où les défenseurs les plus énergiques du concile de Nicée faisaient œuvre de discernement et consentaient à reconnaître, dans les meilleurs des homéusiens, de véritables frères, dont les séparait surtout une question de mots. Assurément on aimerait mieux une signature très franche de l'ὁμοούσιος nicéen. Mais d'abord il n'en était pas question. Le pape mit sa conscience à couvert, de la manière qui lui parut opportune. Déjà, pour sauver la doctrine, il avait, à plus d'une reprise, sacrifié un homme ; et cet homme n'était autre que le grand Athanase. Grave concession. Il est permis de la regretter pour sa mémoire. Les Pères les plus compromis pour la défense de la foi nicéenne le jugèrent alors sévèrement. On peut douter qu'ils aient pu, dans l'ardeur du combat, faire un départ exact entre la question de doctrine et la question de personnes ; on peut aussi douter qu'ils aient eu, de la formule souscrite par Libère, une connaissance exacte et complète. Il est certain que cette signature n'imprime à la mémoire de ce pape aucune tache d'hérésie, au sens technique attaché à ce mot par la langue théologique.

Comme nous avons cité les témoins à charge, il n'est que juste de produire aussi les témoins à décharge, qui absolvent la

mémoire du pape Libère. Notons d'abord que la tradition romaine la plus ancienne et la plus authentique ne le noircit nullement. En 358, à son retour d'exil, Rome l'accueillit avec des transports de joie. L'année suivante, il se tint à l'écart du concile de Rimini, où l'épiscopat latin fit lamentable figure; au lendemain de ce concile, on le vit s'employer avec zèle à relever les évêques tombés dans l'embuscade arienne. Nous le verrons encore, au cours des années suivantes, ouvrir les bras aux Semiariens, revenant à l'unité. En 385, lorsqu'il s'agit de régler la conduite à tenir dans la réconciliation des Ariens, le pape Sirice, écrivant à Himère de Tarragone, se réfère aux actes de son vénérable prédécesseur, Libère. Un peu plus tard, le pape Anastase, écrivant à Venerius de Milan, fait allusion à Libère, comme à l'un des héros de la foi de Nicée.

Ainsi en jugeaient saint Ambroise en Occident, saint Basile en Orient, des docteurs, eux aussi. Saint Basile, écrivant, en 377, à sa sœur Marcelline, lui rappelle qu'elle a reçu des mains de Libère le voile des vierges et l'invite à repasser les avis de ce saint pontife. Saint Basile, dénonçant à l'épiscopat oriental la fourberie arienne d'Eustathe de Sébaste, croit pouvoir se reposer avec pleine confiance sur les actes du bienheureux évêque Libère.

L'extrême popularité dont jouissait Libère à Rome est constatée par le païen Ammien Marcellin, qui dit de son peuple: *Eius amore flagrabat.* Les historiens chrétiens Théodoret, Socrate, Sozomène lui rendent le même témoignage; Sozomène explique cette popularité singulière par l'énergie réelle avec laquelle Libère avait tenu tête à Constance. Pour Cassiodore, au VIe siècle, Libère est « un très saint évêque »; pour Théophane le Confesseur, au VIIIe, « un homme en tout admirable et orthodoxe ». Nombre d'Eglises l'ont inscrit à leur martyrologe: telle Antioche, au VIe siècle.

Tous ces éléments doivent entrer en ligne de compte, si l'on veut porter un jugement équitable sur un épisode souvent exploité au détriment du Saint Siège et surtout contre le dogme de l'infaillibilité pontificale.

L'affaire des conciles de Rimini et de Séleucie mit encore aux prises l'épiscopat catholique et l'arianisme officiel, en 359.

L'adoption de la troisième formule de Sirmium avait été une victoire pour le parti homéusien. Victoire exploitée sans ménage-

ment, et aussitôt compromise. Les Ariens radicaux surent représenter à l'empereur Constance que ce parti turbulent trahissait la vraie doctrine, la leur. L'empereur résolut d'en finir et décida la tenue d'un grand concile à Nicomédie. La ville ayant été détruite, sur ces entrefaites, par un tremblement de terre, la convocation fut transférée à Nicée. Mais les difficultés d'un concile œcuménique apparurent insurmontables. On décida de le couper en deux : les évêques d'Occident se rencontreraient à Rimini, ceux d'Orient à Séleucie d'Isaurie.

A Rimini, en mai 359, plus de 400 évêques se trouvèrent réunis, sous la présidence de Restitut de Carthage. Les Ariens y formaient une minorité très active, de 80 membres. La politique prit aussitôt la direction du concile. Une formule fut élaborée, assez large pour être proposée à l'adhésion de tous. C'est la quatrième formule de Sirmium. On avait laissé tomber le terme non scripturaire οὐσία, il n'était question ni d'ὁμοούσιος ni même d'ὁμοιούσιος, mais simplement d'ὅμοιος κατὰ πάντα. Ce minimisme, suggéré par Valens de Mursa, devait paraître à Constance lui-même trop insignifiant ; il parut tel surtout à Basile d'Ancyre et à ses amis. D'ailleurs les orthodoxes refusaient de délibérer tant que le concile n'aurait pas fait acte explicite d'adhésion à la foi de Nicée. Sur leur refus de cette adhésion, les chefs de la minorité, Ursace, Valens et autres, furent déposés (10 juillet); une délégation alla porter à Constantinople une lettre et le décret du concile. Mais Ursace et Valens l'avaient prévenue. Par leurs soins, une formule très incolore, presque identique à la quatrième formule de Sirmium, fut dressée à Nikè en Thrace ; sous la pression impériale, la délégation du concile eut la faiblesse de signer, et regagna Rimini à la fin d'octobre, pour s'y voir désavouer. Mais aussitôt, sous les auspices du préfet impérial Taurus, l'assaut fut donné aux consciences. De guerre lasse, tous les membres de la majorité signèrent, sauf une vingtaine, groupée autour de Phébade d'Agen et de Servais de Tongres. Par une suprême fourberie, Ursace et Valens suggérèrent que les plus récalcitrants pourraient donner satisfaction à leur conscience en apposant à la formule telles réserves qu'ils voudraient. Moyennant quoi, tous signèrent ; et des dites réserves, il ne devait plus être question. Une députation, compre-

nant Ursace, Valens et Saturnin d'Arles, alla rendre compte à l'empereur de ce brillant succès. Au fond, les Pères de Rimini n'avaient rien voulu sacrifier, ni trahir leur conscience. Le résultat n'en était pas moins désastreux. Saint Jérôme en accuse énergiquement le relief dans les paroles célèbres : *Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est* [1].

A Séleucie d'Isaurie, en septembre 359, on vit 160 évêques, dont 110 homéusiens, et 40 ariens plus ou moins stricts ; 10 nicéens, venus surtout d'Egypte. A côté des homéusiens Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Silvain de Tarse, Eleusios de Cyzique, Macedonios de Constantinople, prit place Hilaire de Poitiers, admis à la communion après s'être lavé du reproche de sabellianisme. Acace de Césarée, Eudoxe d'Antioche, Georges d'Alexandrie, Patrophile de Scythopolis, Uranios de Tyr menaient le parti arien. Des péripéties assez semblables à celles de Rimini se déroulèrent. Tandis que les homéusiens déclaraient s'en tenir à la deuxième formule de Sirmium, Acace mettait en avant une formule équivalente à celle qui venait de triompher à Nikè. Et les anathèmes se croisaient [2].

Une délégation homéusienne se rendit à Constantinople, conduite par Basile d'Ancyre ; elle comptait dans ses rangs Hilaire de Poitiers. Mais, cette fois encore, l'arianisme prit les devants, en la personne d'Acace. Le chef des Homéens orientaux fit cause commune avec Ursace et Valens, revenus de Rimini pour promouvoir les intérêts des Ariens occidentaux. Sous la menace de l'exil, les députés de Séleucie faiblirent, comme avaient faibli ceux de Rimini. A la fin de l'année 359, le compromis homéen triomphait sur toute la ligne. Hilaire de Poitiers, demeuré irréductible, et décidément incommode pour l'Orient, se voyait invité à rentrer en Gaule.

L'œuvre dévastatrice de Rimini et de Séleucie eut pour corollaire en Orient une hécatombe de prélats homéusiens : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Eleusios de Cyzique, Macedonios de Constantinople, Silvain de Tarse, Cyrille de Jérusalem perdi-

[1] S. JÉRÔME, *Dial. adv. Luciferianos*, 19 ; PL., 23, 172 C.

[2] Les documents de Séleucie chez S. EPIPHANE, *Haer. LXXIII*, 24-26 PG., 42, 447-454.

rent leurs sièges. Pour ne pas paraître frapper d'un seul côté, Constance exilait en même temps Aétius, représentant le plus extrême de l'arianisme intransigeant. Toutes les faveurs officielles allaient au parti incolore des Homéens, οἱ περὶ Ἀκάκιον.

La mort subite de Constance laissa le parti désemparé. Après le règne néfaste de Julien (nov. 361-juin 363), qui rappela tous les exilés, non pour leur rendre justice mais plutôt pour les mettre aux prises, après le règne réparateur mais éphémère de Jovien (juin 363-fév. 364), le joug arien allait à nouveau s'appesantir sur l'Eglise, par la volonté de Valens. Mais le « Concile des confesseurs », réuni à Alexandrie autour de saint Athanase, durant l'été 362, avait répandu sur l'Eglise une grande lumière. Au cours des années suivantes, de nombreux évêques d'Orient et d'Occident y adhérèrent.

Une grande joie était réservée aux derniers jours du pape Libère. La protection exclusive accordée par Valens, empereur d'Orient, aux Ariens, la persécution qui s'appesantissait sur les éléments les plus sains du christianisme oriental, eurent pour effet de jeter l'épiscopat homéusien dans les bras de Valentinien, empereur d'Occident, et de l'Eglise romaine. A l'automne 364, un synode réuni à Lampsaque sur l'Hellespont, sous Eleusios de Cyzique, anathématisait l'œuvre de Séleucie et de Rimini. A la suite de divers autres synodes, à Smyrne et autres lieux, une députation comprenant Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse, Théophile de Castabale, vint, au cours des années 365 et 366, en Italie. A Milan, elle ne trouva point Valentinien, qui venait de partir pour la Gaule; à Rome, Libère refusa d'abord de la recevoir. Les évêques orientaux insistèrent, protestèrent de leur soumission, anathématisant Rimini et Nikè. Là-dessus, Libère leur donna des lettres de communion. Ils réitérèrent leur profession de foi dans un synode tenu en Sicile, et portèrent à l'Orient le baiser de paix de l'Eglise romaine. L'unité officielle du semiarianisme était brisée sans retour.

Paris.

ADHÉMAR D'ALÈS S. I.

B. V. Maria, hominum Co-redemptrix

Agitatam hoc tempore controversiam de B. V. Maria hominum Co-redemptrice tacitus fere hucusque contemplabar; neque enim existimabam controversiae istius solutionem esse necessariam ad universalem B. Virginis mediationem statuendam. At vero recens huius quaestionis tractatio quam J. Rivière in « Ephemeridibus theologicis Lovaniensibus » (II [1925], pag. 223-229) in lucem edidit, me tandem movit ut meam sententiam proponerem. Clarissimus quidem theologus hanc B. Virginis praerogativam non impugnat aperte, haud tamen obscure detrectat piamque exaggerationem appellat. Mihi contra omnino persuasum est eam Virginis praerogativam esse retinendam. Quibus ducar rationibus, ut id censeam, sincere aperiam.

Ut autem in re tam gravi clarius securiusque procedatur, duo praestanda existimo. Primum quaestio ipsa speculative, theoretice vel scholastice tractanda videtur. Deinde SS. Patrum, Doctorum, Pontificum, Episcoporum testimonia producenda, quibus positive haec B. Virginis praerogativa asseritur. Hinc huius tractationis duae partes.

I. Nihil obstat quominus Co-redemptricis titulus B. Virgini tribuatur.

In tota hac controversia duplex est distinguenda quaestio: altera realis, altera nominalis. Quaestio realis est: B. Virgo estne singulari quodam et unico modo in hominum redemptionem cooperata? Quaestio autem nominalis est: haec B. Virginis cooperatio, semel admissa, estne ratio sufficiens ut ipsi Co-redemptricis titulus tribuatur? Ex ordine duplex est quaestio discutienda.

1. Quaestio realis.

Ut B. Virginis consortium atque cooperatio in opere redemptionis rite statuatur, ipsa redemptionis natura est prius accurate definienda.

Redemptionis denominatio, quae iam in Evangeliis atque in Paulinis Epistulis effertur, opus Christi salutare in ordine commutativae iustitiae quodammodo collocat. Nempe humanum genus ob originale peccatum, sub daemonis potestate, sub peccati mortisque imperio, miserum iacebat. Christus, ut genus humanum ex hac eriperet servitute, pretium liberationis Deo Patri obtulit, suum scilicet sanguinem. Ista humanae salutis conceptio seu expositio verissima quidem est; at totam Christi operis realitatem minime exhaurit. Sub alio enim conceptu, etiam in Scriptura, Christi opus salutare in ordine vindicativae iustitiae collocatur, verissime etiam. Christus enim, « factus pro nobis maledictum » (*Gal.*, 3, 13), « quem proposuit Deus propitiationem (ἱλαστήριον) per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiae suae » (*Rom.*, 3, 24-25), quem etiam Deus Pater « pro nobis peccatum fecit » (*2 Cor.*, 5, 21), Christus, inquam, « passus est pro nobis » (*1 Petr.*, 2, 21), « peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum » (*ib.*, 2, 24), atque « pro peccatis nostris mortuus est » (*ib.* 3, 18). Immo vero, ista duo non bene concipiuntur nec omnino explicantur sine illa hominum in Christo communione seu solidaritate, vi cuius Christus « pro nobis » possit et pretium solvere et poenam sustinere.

Ex his sequitur redemptionis appellatione, stricte et formaliter sumpta, non comprehendi atque exhauriri integram salutaris Christi operis realitatem; quae ut integre concipiatur, accedere debent sacrificii et solidaritatis conceptus aliique affines. Unde, absolute loquendo, bene poterat B. Virgo ab activo redemptionis consortio excludi, ita tamen, ut, sub alio conceptu, vere salutis humanae operandae consors exsisteret: quod ad statuendam universalem eiusdem Virginis mediationem sufficeret. Verum, quoniam de Coredemptricis praecise titulo agitur, quaerendum est num in ipsa redemptione stricte sumpta activam partem B. Virgo habuerit.

In Christi redemptione elementum praecipuum est pretii solutio. Qua in re, tamquam fundamentum, statui atque admitti debet unum Christum redemptionis pretium proprie solvisse. Solutum a Christo pretium non modo erat necessarium et sufficiens, verum unicum etiam, ita ut nemo praeter ipsum vel cum ipso pretium aut aliquam pretii partem a se ipso atque ex proprio thesauro solverit aut solvere potuerit. Unde B. Virgo nullum pretium, nullam pretii partem, ad homines redimendos ex proprio thesauro contulit. Num B. Virgo pretium a Christo acceptum atque dependenter a Christo conferre potuerit atque de facto contulerit, disceptari potest. Istud pretium, a Christo prius acceptum atque dependenter a Christo collatum, nihil Redemptoris dignitati aut redemptionis valori atque universalitati detraheret. Quod si eiusmodi pretium fuisse dicatur congruum tantum meritum, asseri quidem magna saltem cum probabilitate potest. Verum, cum ista solutio nullo modo sit necessaria ad Co-redemptricis titulum B. Virgini asserendum, sit etiam aliquibus difficultatibus obnoxia, praetermittenda nunc videtur, eiusque loco alia via ineunda.

Igitur B. Virgo nullam pretii partem ad homines redimendos contulerit. Quid inde? Nullamne propterea in ipsa redemptione activam partem habuit?

In redemptione dicatur sane pretium esse elementum praecipuum. At nudum pretium non est redemptio. Praeter pretium alia sunt in redemptione consideranda: ipsa pretii solutio, seu actio solvendi; praecedens solvendi voluntas, tum Christi tum Dei Patris; solutionis effectus, seu hominum liberatio; tandem pretii materia, seu Christi sanguis et vita, et Redemptoris ipsius persona. Videndum igitur num in his omnibus activam aliquam partem B. Virgo habuerit, unde dicatur in pretii solutionem efficaciter influxisse, immo eam determinasse.

Exemplum praemittamus, a re quidem ipsa valde remotum, sed quod ad eam declarandam viam parare possit. Sit adulescens dives, qui captivum hominem velit liberare. Divitias quidem proprias possidet, ius etiam iis libere utendi: simul tamen utpote matris amantissimus, hanc ipsi sibi legem libere praestituit, ut omnem divitiarum usum, omnem praecipue pecuniae largitionem, ex matris consilio ac beneplacito regat. Paratus igitur captivum

liberare, matrem consulit, rem totam matris consilio permittit. Mater annuit, approbat, hortatur, rogat etiam ut captivum liberet. Matris ergo consilio filius captivum redimit. Totum quidem redemptionis pretium unus filius confert: numquid propterea mater a liberationis consortio fuerit aliena atque exclusa? Nonne, contra, in iusta hominum aestimatione mater dicetur magnam in captivo liberando partem habuisse? Nonne etiam liberationis causa praedicabitur, sine cuius consensione et consilio numquam exstitisset? Et quidem ipsa nullam pretii partem ad liberandum captivum contulit: at filium tamen ad pretium solvendum movit efficaciter. Fieri ergo potest ut sine pretii solutione verus atque efficax influxus in redemptionem exerceatur.

Similis est, immo multo nobilior atque efficacior, B. Virginis pars in hominibus redimendis. Deus Pater Unigenitum Filium in mundum missurus, ut homines redimeret, totum suae pietatis consilium B. Virgini proposuit, sine cuius libera consensione statuerat non exsequendum. Multa sunt SS. Patrum Doctorumque testimonia quibus asseritur Deum totum humanae redemptionis consilium B. Virgini permisisse inque eius manibus posuisse. Annuit Virgo, Pater Filium mittit, Dei et Virginis Filius homines redimit: homines a peccati mortisque servitute liberantur. Haec Virginis consensio hominum redemptionem vere determinans potestne dici nullum in eam redemptionem influxum exercuisse? Certe B. Virgo, hanc hominum redemptionem toto corde exoptans atque desiderans, Patrisque consilio et Filii voluntati consensionem praebens, sanguinem etiam suum Filio dedit, eo fine ut humanae redemptionis pretium esset. Vere igitur dici potest et debet B. Virgo humanae redemptionis fuisse cooperatrix. Sollemne est hic Mariam cum Eva conferre. Certe Evae peccatum ipsum non homines peccatores constituit; at quia in Adae peccatum, quo homines « peccatores constituti sunt » (*Rom.*, 5, 19), vere Eva influxum exercuit illudque peccatum determinavit, ideo Eva humanae ruinae merito dicitur cooperatrix exstitisse. Simili, immo potiore, ratione B. Virgo humanae redemptionis pretium non solvit; at quia libera sua consensione huius pretii solutionem admisit, voluit, determinavit, ideo humanae redemptionis cooperatrix est merito praedicanda.

Constat igitur B. Virginem vere fuisse humanae redemptionis cooperatricem. Videndum est iam num huius vi cooperationis hominum Co-redemptrix sit appellanda. A reali quaestione ad nominalem controversiam veniendum.

2. Quaestio nominalis.

In primis animadvertendum videtur in hoc casu nominalem controversiam non esse quaestionem verbalem. Agitur enim de vero titulo, eoque maxime glorioso, B. Virgini tribuendo ac vindicando. Non igitur ut quaestio mere verbalis haec est controversia neglegenda.

Dicine itaque potest B. Virgo hominum Co-redemptrix?

Sed antequam hunc titulum B. Virgini vindicem, liceat, quasi aggrediendo, huius nominis adversarios compellare. Cur non potest B. Virgo hominum Co-redemptrix nuncupari? Quia pretium redemptionis non contulit? At unde demonstratur particula *co-* commune in solvendo pretio consortium significari? Ut demonstratum est, redemptio non est nudum pretium, sed multa elementa complectitur. Igitur, si B. Virgo verum efficacemque influxum in haec alia redemptionis elementa exercuit, merito activa redemptionis consors praedicari debet. Iam vero « Co-redemptrix » nihil aliud nisi istud activum redemptionis consortium significat. Si ergo res ipsa admittitur, nomen ipsum quo res proprie significatur respui minime debet. Vi etymologiae « Co-redemptrix » nullo modo significat B. Virginem pretium redemptionis solvisse: tantum significat B. Virginem in actione ipsa redemptionis, in voluntate praecedente, in effectu consequente, activam partem (moralem quidem) habuisse. Atqui habuit. Immo in ipsam pretii exsistentiam, scilicet sanguinis Christi, causalitatem physicam simul et moralem exercuit, cum ardenti desiderio et voluntate ut pro hominum redemptione solveretur.

Sed iam adversariorum scrupulum inanem omnino esse positive et luculenter potest evinci. A Paulo exemplum sumamus.

Scripserat Apostolus ad Corinthios: « Ego plantavi, Apollo rigavit: sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est

aliquid, neque qui rigat: sed, qui incrementum dat, Deus » (*1 Cor.*, 3, 6-7). Et merito quidem: unius enim Dei est dare gratiam et Spiritum, unde tota operis apostolici efficacia pendet. Neque enim, addit Apostolus, sumus sufficientes « cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est » (*2 Cor.*, 3, 5). Idemque monet fideles: « Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis » (*1 Cor.*, 3, 9). « Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, ut nequis glorietur. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu » (*Eph.* 2, 8-10). Et tamen, sui laboris inanitatem sterilitatemque agnoscens, non veretur Apostolus se suosque socios Dei cooperatores seu collaboratores in humanae salutis opere nuncupare. « Dei enim, inquit, sumus adiutores », vel potius, ex vi verbi graeci, cooperatores seu collaboratores (συνεργοί) (*1 Cor.*, 3, 9). Et alibi: « Adiutores (συνεργοί) sumus gaudii vestri » (*2 Cor.*, 1, 24). Quae locutio, ut praeclare ostendit Cornely, consortium cum divino opere significat [1].

Conferamus nunc Apostolorum cooperationem in opere divino salutis humanae cum B. Virginis cooperatione in hominum redemptione. In opere divino salutis humanae tota operis virtus et efficacia ex gratia Dei est: « ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis » (*2 Cor.*, 4, 7); non enim quidquam valet humana in-

[1] Splendidam propositae rationis confirmationem praebent innumera illa verba ex praepositione *cum-* composita, Paulo ita cara, quibus nostra cum Christo communio ita effertur, ut una eademque actio, passio vel proprietas Christo simul et fidelibus tribuatur. Eiusmodi sunt: *compati, configi cruci, commori, consepeliri, conresuscitari, convivere, convivificari, configurari, conglorificari, consedere, conregnare, conformis, complantatus, coheres, comparticeps, concorporalis, coaedificari*... Quae omnia evidenter modo essentialiter diverso de Christo et de fidelibus dicuntur: de Christo quidem, primario et proprio iure; de fidelibus vero secundario et dependenter a Christo, ob eorum consociationem vel communionem cum Christo. Quae tamen iuris et proprietatis diversitas non impedit quominus idem de Christo et de fidelibus dicatur. Igitur particula *cum-* in verbis compositis bene stare potest cum attributionis inaequalitate, cum essentiali dependentia, cum secundaria et minus propria significatione. Unde, similiter, vox « Co-redemptrix » minime exaequat B. Virginem Christo Redemptori. (Cfr. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, deuxième partie, ed. 7., Paris, 1923, pag. 21). Ruit ergo dubitationis fundamentum.

dustria aut virtus ad hominum salutem operandam: et tamen Apostoli, ob laborem quem ponunt ut Dei virtus suum opus operetur, recte vocantur Dei cooperatores. Pari ratione, immo multo potiore, in hominum redemptione totum pretium solvit Christus: quod tamen non obstat quominus B. Virgo, sua libera consensione efficiens atque determinans ut redemptionis pretium solvi possit, hancque solutionem amplectens et intendens, redemptionis consors et Co-redemptrix appelletur. Neque enim magis est alienum ab hominum activitate in moralem pretii redemptionis solutionem, quam in physicam gratiae productionem, cooperari. Quod si gratia ponatur ad Apostolorum cooperationem, gratia etiam immenso excessu maior habetur ad B. Virginis co-redemptionem. Subordinata etiam statuitur et secundaria B. Virginis co-redemptio. Ergo Dei cooperatores dicantur Apostoli: dicatur etiam hominum Co-redemptrix B. Virgo Maria.

At, inquiunt, haec Virginis co-redemptio aegre vel etiam perperam a plebe christiana capitur: at clare plebi hic Virginis titulus explicetur, et omnis evanuerit difficultas. — Hos Virginis titulos aegerrime ferunt Protestantes: mansuete ipsis veritas demonstretur; quam, si sincere quaerent, agnoscent, et desinent contra veritatis assertores conqueri. Alioqui, etiam Ariani contra verbum ὁμοούσιον succensebant; ipsi quoque Protestantes contra verbum *transsubstantiationis* irascebantur: et tamen Ecclesia merito utrumque nomen retinuit et vindicavit, quo revelata veritas optime exprimebatur. — Tandem, inquiunt, verbum « Co-redemptricis » est novum. Nova etiam fuerunt aliquando duo verba nuper citata: neque tamen ratione novitatis reiecta. In veritate quidem revelata nulla nunc esse potest evolutio; at in dogmaticis formulis fuit, est, erit et esse debet evolutio.

II. Traditionis testimonia.

Innumera sunt SS. Patrum, Ecclesiae Doctorum, RR. Pontificum, Episcoporum, Theologorum Scripturaeque interpretum atque etiam sacrae Liturgiae testimonia quae huc possunt afferri. Idcirco, ne in infinitum nostra protrahatur oratio, est habendus delectus.

Quoniam autem non tam de re ipsa, quam de titulo Co redemptricis est quaestio, ea fere testimonia deligemus, quae, aequivalenter saltem, B. Virginis consortium in hominum redemptione exprimunt. Quae, claritatis gratia, in aliqua capita distribuemus. Pauca tamen initio, speciminis instar, dabimus testimonia, quae, tacito redemptionis nomine, partes extollunt B. Virginis in humanae salutis oeconomia: in quibus, implicite quidem, at efficacissime tamen, virginea co-redemptio celebratur.

1. Testimonia generalia.

Huc in primis spectant infinita illa testimonia Patrum, Theologorum, Pontificum... testimonia, quibus B. Virgo Evae comparatur, vel potius opponitur: Evae nimirum ruinam inducenti Maria opponitur reparationis exordium et causa. En pauca exempla. Irenaeus: « Quemadmodum illa (Eva)... et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria... et sibi et universo generi humano *causa* facta est *salutis*... Quod enim alligavit Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria *solvit* per fidem » (MG. 7, 959-960). Tertullianus: « Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit » (ML. 2, 782). S. Augustinus: « Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis *reddita* est *salus* » (ML. 38, 1308). Quorum testimonium tota traditio comprobat.

Huc etiam pertinent splendidissima illa praeconia quibus SS. Patres Virginem salutiferam frequentissime extollunt. Loquatur pro omnibus Bernardus, qui Mariam magnificat « gratiae inventricem, Mediatricem salutis, *restauratricem saeculorum* » (ML. 182, 333). Cuius ore tota loquitur Ecclesia. Addit enim: « Haec mihi de illa cantat Ecclesia, et me eadem docuit decantare. Ego vero, quod ab illa accepi, securus et teneo et trado » (*ib.*). Eiusmodi laudum encomia in sua *Polyanthea Mariana* collegit Hippolytus Maraccius librisque octodecim comprehendit. Plura etiam breviter est complexus Carolus Passaglia in *Commentario de Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu* (n. 1389), propius ad rem spectantia.

Propius adhuc Virginis co-redemptionem attingunt ea quae in Officio Septem Dolorum B. M. V. canit Ecclesia (15 Sept., hymn. ad Laud.):

> Nobis salutem conferant
> Deiparae tot lacrimae,
> Quibus lavare sufficis
> Totius orbis crimina.

Iamque satis de his generalibus (vel potius realibus) testimoniis. De quibus tamen illud videtur animadvertendum, quod deinceps erit iterum inculcandum. Si ad iniustam heterodoxorum offensionem vitandam Co-redemptricis titulo est abstinendum, delenda sunt etiam haec et similia Patrum encomia, non minus certe gloriosa, quibus beatissima Virgo saepissime decoratur. Certe protestantes non minus *scandalizantur* cum B. Virginem hominum *Co-redemptricem*, quam cum *Mediatricem*, *reparatricem*, *spem nostram*, *causam nostrae salutis* compellamus. Cui pharisaico scandalo pientissimi sapientissimique Doctores non pavidum silentium, sed strenuam (ne dicam iratam) veritatis confessionem, multiplicatis gloriosissimae Dei Matris laudibus, opponebant.

Veniamus iam ad ea testimonia quibus redemptionis nomen exprimitur.

2. B. Virgo, redemptionis adiutrix.

Hoc titulo B. Virginem saepe exornat B. Albertus M.: « (Ipsa fuit) adiutrix redemptionis, et angelorum numerum restauravit... et hominem lapsum reparavit » (*Mar.*, q. CLIV). « Consors passionis, adiutrix facta est redemptionis... Illa (Eva) viro suo occasio perditionis, haec (Maria) viro adiutorium redemptionis, » (*Mar.*, q. XXIX, § 2).

Similiter S. Antoninus Florentinus: « Sola fuit (B. Virgo) cui datum est per privilegium communicatio passionis. Cui Filius, ut dare posset praemium, voluit communicare meritum passionis, et ut ipsam faceret participem beneficii redemptionis, quatenus, sicut fuit adiutrix redemptionis per compassionem, ita fieret mater omnium per recreationem » (*Summa*, p. 4, tit. 15, cap. 20, § 14).

« Ipsa sola habuit omnes inferiores reducere, et reduxit, tamquam mediatrix reconciliationis et adiutrix redemptionis » (*ib.*, cap. 44, § 2).

FERDINANDUS QUIRINUS DE SALAZAR: « Maria Christo Domino ad redemptionem adiutrix et auxiliatrix fuit » (*Pro imm. Deiparae V. Conceptione defensio*, cap. 21).

Expressius DIONYSIUS PETAVIUS: « Petrus Damiani... *debitores nos esse* dicit *beatissimae Virgini, et magnas illi post Deum de nostra redemptione gratias agere debere.* Quod verum non esset, nisi συνεργός et adiutrix fuisset » (*De incarn.*, lib. 14, cap. 9, II).

Hoc B. Virginis adiutorium vel consortium in hominum redemptione multis modis et sub diversis aspectibus exponunt SS. Patres atque Doctores. Iuvat nonnullas eius generis locutiones afferre.

PSEUDO HILDEFONSUS: « Tu primae matris damna restaurasti, tu homini perdito redemptionem adinvenisti, tu singulare commercium mundo praebuisti » (*De Corona Virginis*, cap. 5. ML. 96, 292).

AMBROSIUS AUTPERTUS: « Haec primae mortis damna resolvit, haec homini perdito redemptionem adduxit » (ML. 89, 1277).

S. PETRUS DAMIANUS: « Cogit (Deus) concilium, facit sermonem cum angelis... de redemptione hominum... de modo redemptionis. Et statim de thesauro divinitatis Mariae nomen evolvitur: et per ipsam et in ipsa et de ipsa et cum ipsa totum hoc faciendum decernitur... » (ML. 144, 558). « Quam debitores sumus huic beatissimae Dei Genitrici, quantasque illi post Deum de nostra redemptione gratias agere debeamus » (ML. 144, 743).

RADBODUS: « Hanc enim Virginem sanctam... fideles quique ante adventum Domini votis fidelibus exspectabant;... per eam... et sibi et futuris quibusque fidelibus... praestolabantur salutiferae redemptionis suffragium » (ML. 150, 1533).

S. ANSELMUS CANTUARIENSIS: « Exorabilem... te... praebere, Domina, ne differas, ex qua... redemptio nobis venit » (ML. 158, 945). « Per te accessum habeamus ad Filium tuum, qui per te redemit mundum » (ML. 158, 961).

GODEFRIDUS ABBAS: « Beata Dei Genitrix Maria causa eiusdem redemptionis exstitit, utpote per quam et per cuius Filium complenda et perficienda fuit » (ML. 174, 979).

Has Virginis partes in nostra redemptione saepe effert S. BERNARDUS: « Ex ore tuo, inquit, pendet consolatio miserorum, red-

emptio captivorum, liberatio damnatorum » (ML. 183, 83). « Haec est... (misericordia Virginis), quae totius mundi reparationem obtinuit, salutem omnium impetravit... Quis ergo misericordiae tuae, o Benedicta, longitudinem et latitudinem, sublimitatem et profundum queat investigare?... Profundum eius sedentibus in tenebris et in umbra mortis obtinuit redemptionem. Per te enim caelum repletum, infernus evacuatus est, instauratae ruinae caelestis Ierusalem, exspectantibus miseris vita perdita data » (ML. 183, 429 430). « Et quidem sufficere poterat Christus: siquidem et nunc omnis sufficientia nostra ex eo est; sed nobis *bonum non erat esse hominem solum*. Congruum magis, ut adesset nostrae reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset... Iam itaque nec ipsa mulier benedicta in mulieribus videbitur otiosa: invenietur equidem locus eius in hac reconciliatione... Crudelis nimirum mediatrix Eva, per quam serpens antiquus pestiferum etiam ipsi viro virus infudit: sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris et mulieribus propinavit. Illa enim ministra seductionis, haec propitiationis; illa suggessit praevaricationem, haec ingessit redemptionem » (ML. 183, 429-430).

Ernaldus Bonaevallis, qui ab antiquioribus vocari solet Arnoldus Carnotensis: « Ipsaque (B. Virgo) sine strepitu seipsam mactans, in altario interiori, et ligna et flammas et latices congerebat. Nimirum in tabernaculo illo duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi. Christus carnem, Maria immolabat animam. Optabat quidem ipsa ad sanguinem animae et carnis suae addere sanguinem,... et cum Domino Iesu corporali morte redemptionis nostrae consummare mysterium: sed hoc solius summi sacerdotis privilegium erat, ut de sanguine munus intra sancta inferret... Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille matris affectus, cum tam propria quam matris vota caritas Christi perferret ad Patrem: cum quod mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret... Unumque erat... quod Pater bonus, quod Filius pius, quod Mater sancta intendebat: quod in commune elaborabat dilectio, simulque se complectebantur pietas et caritas et bonitas, Matre supplicante, Filio interpellante, Patre propitiante » (ML. 189, 1694-1695). Non minus pulchre et vere idem Ernaldus virgineum redemptionis con-

sortium alibi declarat: « Dividunt coram Patre Mater et Filius pietatis officia, et miris allegationibus muniunt redemptionis humanae negotium, et condunt inter se reconciliationis nostrae inviolabile sacramentum. Maria Christo se spiritu immolat et pro mundi salute obsecrat, Filius impetrat, Pater condonat... Movebat enim eum (Christum) Matris affectio, et omnino tunc erat una Christi et Mariae voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis... Ut cum Christo (B. Virgo) communem in salute mundi effectum obtineat » (ML. 189, 1726-1727).

S. Laurentius Iustinianus: « *Ecce ancilla Domini*. Isto unico responso complevit caelum gaudio;... captivo saeculo spem dedit;... ac detentis in inferno Patribus libertatis gratiam repromisit. Affectu quippe avido, extensis in caelum manibus, propatulo cordis auditu, huiuscemodi praestolabantur responsum. Erat nempe illis prae libertatis amore diuturna nimis exspectatio, pavidaque observatio, ne, ob humilitatis virtutem, reniteretur Virgo consensumque negaret. Verum, ut datum a Maria percepere responsum, omnes pariter prorumpentes in laudes Domino decantavere, dicentes: *Benedictus Dominus Deus Israel, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae* » (*In festo Annunt. B. M. V.* Sermo 10).

Dionysius Cartusianus: « In viro quem statuit,... sed non nisi per feminam, Deus clemens et aeternus humanum genus liberare decrevit. Parificanda enim exstitit morbo medela, damnationisque modo redemptionis forma » (*De praeconio et dignitate Mariae*, lib. 1, prooem.). « Creator altissimus... humanam ... salutem sapientissime reparavit: ut, quemadmodum vir non sine cooperante femina mundum occidit, sic nec absque concausante muliere mundum redimeret. Non tamen sic Christo salvatori Mariam cooperatam reor, tamquam ille non suffecerit. Suffecit prorsus, penitusque supersuffecit... Nihilo minus utique multis rationibus Christo cooperata mundique salvatrix fertur Maria » (*ib.*, lib. 2, art. 9).

S. Antoninus Florentinus: « Non decet... eum (Christum) esse solum, sed me matrem suam secum iuxta eum, datam sibi in adiutorium in redemptione per compassionem maximam » (*Summa*, p. 4, tit. 15, cap. 44, § 9).

S. Thomas a Villanova: « De hac, et ob hanc, et propter hanc omnis Scriptura facta est; per hanc mundus redemptus est, infernus spoliatus est, daemon contritus est, caelum apertum est;... per hanc mors destructa est, peccatum abolitum est, gratia inventa est, miseria sublata est. Haec ruinas angelorum reparavit, vitam hominibus contulit, aegris salutem refudit, captivis libertatem dedit, miseros in caelestibus collocavit » (*In Assumpt. B. M. V.*, cont. 5).

Franciscus Suarez: « (B. Virgo) ad nostram redemptionem singulari modo cooperata est. Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus est ac Rex noster, ita B. Virgo, propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrit, et substantiam ministrando, et illum pro nobis voluntarie offerendo, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando » (*In 3 p.*, disp. 22, sect. 2, n. 4).

Idem Suarez, cum pluribus Theologis, ex cooperatione in hominum redemptionem, tamquam ex notiore veritate, immaculatam B. Virginis Conceptionem demonstrat. En Eximii Doctoris verba: « Prima dignitas Virginis fuit esse Matrem Dei:... et cum hac coniuncta est alia, scilicet singulari modo cooperari redemptioni: cui fini nihil potest esse magis contrarium quam peccatum » (*ib.*, disp. 3, sect. 5, n. 29. Cfr. sequentia, et n. 22).

Dionysius Petavius, Irenaei testimonia superius adducta aliaque similia declarans, ait: « Per Mariam et eius oboedientiam, salutem ac redemptionem nos adeptos esse confirmat » (*De Incarn.*, lib. 14, cap. 9, II).

Christophorus de Vega: « Virgo Deipara dicitur adiutorium exhibuisse secundo Adamo in opere redemptionis » (*Theol. Mar.*, palaestra 30, certamen 4, n. 1776. Totum hoc certamen 4 hanc veritatem demonstrat).

Audiamus nunc RR. Pontificum testimonia.

Pius IX: « Equidem Patres Ecclesiaeque Doctores,... enarrantes verba, quibus Deus praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praenuntians, et deceptoris serpentis rettudit audaciam, et nostri generis spem mirifice erexit, inquiens: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius*, docuere divino hoc oraculo clare aper-

teque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem,... ac designatam beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca, sicut Christus, Dei hominumque Mediator, humana assumpta natura delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo coniuncta, una cum illo et per illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit » (Bulla dogm. *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854).

Leo XIII hanc saepe Virginis in humana redemptione cooperationem docet. Pauca exempla sufficiant. « Filius Dei aeternus, cum, ad hominis redemptionem et decus, hominis naturam vellet suscipere,... non id ante perfecit, quam liberrima consensio accessisset designatae matris » (22 Sept. 1891). Alias B. Virginem vocat « Sacramenti humanae redemptionis patrandae administram » (5 Sept. 1895). « Quotiens... *gratia plenam* Mariam consalutamus,... totiens reminiscimur alia singularia merita, quibus illa cum Filio redemptionis humanae facta est particeps » (8 Sept. 1901). Etenim B. Virgo « Mysteriis nostrae redemptionis... non adfuit tantum, sed interfuit » (8 Sept. 1901).

Pius X: « Maria enim praesente ac spectante, divinum illud sacrificium perfectum est, quo redempti sumus; eiusque adeo fuit particeps, ut victimam sacratissimam et pepererit et aluerit, martyrum Regina » (30 Apr. 1911). « Ea... quoniam universis sanctitate praestat coniunctioneque cum Christo, atque a Christo adscita in humanae salutis opus, *de congruo*, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus *de condigno* promeruit » (2 Febr. 1904).

Pius XI: « Virgo perdolens redemptionis opus cum Iesu Christo participavit » (2 Febr. 1923).

Tandem, liturgica documenta praeterire non licet.

Ex Menaeis Graecis: « Redempti (sumus) per te a protoparentum maledicto » (2 nov., ed. Rom. 1892, pag. 21).

Ex S. Gregorii Magni libro sacramentorum: « Deus, qui per beatae Mariae Virginis partum genus humanum dignatus est re-

dimere, sua vos dignetur benedictione locupletare » (Benedict. in festo S. Mariae. ML. 78, 133; ed. Wilson, pag. 252).

Ex Missali Ambrosiano: « Quod Eva voravit in crimine, Maria restituit in salute. Distat opus serpentis et Virginis. Inde fusa sunt venena discriminis, hinc egressa mysteria Salvatoris. Inde se praebuit tentantis iniquitas, hinc Redemptoris est opitulata maiestas » (Dom. VI de Adv. Miss. ad S. Mariam, praef. Ed. A. Ratti, pag. 36).

Ex libro mozarabico sacramentorum: « Deus, qui... ob nostram redemptionem ex paterna sede per hanc Virginem advenisti Redemptor: ut nostrum scilicet quod insolubile ex Eva retinebamur casu (*sic*), per huius virginalis (*sic*) uterum, solvendo eum tuum voluisti adesse ingressum » (ed. Férotin, CXLVIII, 593-594).

Ex Missali Westmonasteriensi: « Haec primae matris damna resolvit, haec homini perdito redemptionem adduxit » (Lectt. a festo Omn. Sanct. usque ad Adv. Ed. Wickham Legg, col. 1236). Ibidem, in sequentia qua B. Virginis Assumptio celebratur, haec habentur (coll. 761-762):

O vere sancta atque amanda,
ex qua orta est redemptio nostra,
salus quoque mundi veraque vita.

Ex Hymnodia Hiberica (Guido M. Dreves, S. I., *Analecta hymnica medii aevi*, vol. XVI, pag. 37):

Fit angelis laetitia
Virginalis Conceptio,
Per quam tollis flagitia,
Iesu, nostra Redemptio.

Ex libro horarum escurialensi (Ms. e, III, 7, fol. 81r):

Nos Deus in hoc mundo crimine
Pati volens ordinavit
Quod sicut mors in homine
Per mulierem initiavit,
Sic per merita feminae
Vitam restauravit.

3. B. Virgo, « hominum redemptio » nuncupata.

Superiora testimonia, in quibus B. Virgo multis modis humanae redemptionis Adiutrix vel cooperatrix pronuntiatur, totam co-redemptionis realitatem sufficienter significant, iamque, vel sola, Coredemptricis appellationem suadent. Adsunt tamen alia quae virgineum redemptionis consortium significantius efferunt, ita ut B. Virginem « hominum redemptionem » appellent. Aliqua dabimus.

S. Ephraem: « Non est enim mihi alia spes aut perfugium, nisi tu,... maeroris solutio, captivitatis liberatio,... meorum peccatorum redemptio » (Prec. 2. Assem. Graec. III, 525). « Arca sancta, per quam ab iniquitatis diluvio salvati sumus,... captivitatis liberatio,... delictorum remissio,... peccatorum meorum redemptio » (Prec. 4. Assem. Graec. III, 529-530).

S. Tarasius: « Haec est certa redemptio ab inflicta illa poena: *Multiplicabo dolores tuos et gemitus tuos* » (MG. 98, 1481-1484).

S. Euthymius patr. const.: « Hanc... Christus hodie (in sua Conceptione) in redemptionem dedit » (*Patrol. Or.*, XVI, 503).

Iohannes Geometra: « Ave, doloris solutio, destructio inimicitiae, captivitatis redemptio » (Ballerini, *Sylloge*... II, 205-206).

Neophytus presbyter monachus inclusus: « Ave, Deipara,... omnium nostrum, qui captivi eramus, redemptio » (*Patrol. Or.*, XVI, 537).

Ex menaeis graecis innumera possunt afferri exempla. Satis erit pauca proferre. « Salve, mortalium redemptio » (16 Ian., ed. Rom. 1896, pag. 256). — « Peccantium redemptio, salva me » (21 Mart., ed. Rom. 1898, pag. 127). — « Salve, Evae redemptio » (25 Mart., *ib.*, pag. 173, 180). — « Salve, lacrimarum Evae redemptio » (*ib.*, pag. 179). — « Salve, maledictionis redemptio Adami » (*ib.* pag. 182). — « Salve, maledicti redemptio Adami et Evae » (13 Sept., ed. Rom. 1888, pag. 150. — « Salve, Adami redemptio, Dei Genitrix Virgo; salve, Veneranda, per quam liberati sumus a morte » (23 Sept., *ib.*, pag. 237). — « Caelestem portam... hymnis celebramus,... Evae redemptionem » (21 Oct., *ib.*, pag. 480; 5 Dec., ed. Rom. 1892, pag. 378). — « Exsistis, o Pura, redemptio desperatorum » (28 Oct., ed. Rom. 1888, pag. 547). — « Fi-

delium perfugium... et omnimoda redemptio » (3 Nov., ed. Rom. 1892, pag. 30). — « In templum inducitur (Virgo), gaudium et redemptio » (21 Nov., *ib.*, pag. 230).

4. B. Virgo, hominum vocata « Redemptrix ».

Ii, qui Co-redemptricis nomen respuunt, eo quod sit ambiguum perversaeque intelligentiae ansam praebeat, mirabuntur B. Virginem etiam « Redemptricem » simpliciter esse appellatam. Magis enim ambiguus profecto « Redemptricis » quam « Co-redemptricis » est titulus. Et tamen sat frequenter a Patribus atque etiam a Theologis adhibetur. At non pravo certe, sed catholico plane sensu. Nemo enim eorum ignorat, immo multi explicite profitentur, in sensu stricto solum Christum esse humani generis Redemptorem. At B. Virgini tamen eum titulum non verentur tribuere, immo etiam vindicare, in sensu quidem minus stricto et secundario. Ex eorum igitur testimoniis illud saltem eruendum: B. Virginem magnam habuisse partem in hominum redemptione: ob quam, sin minus forte Redemptricem, at certe Co-redemptricem esse merito nuncupandam.

Claritatis gratia, eorum testimonia in duas series distribuemus: quarum in altera B. Virgo « Redemptricis » titulo insignitur, in altera vero humanum genus dicitur redemisse.

Bernardinus de Busti ita B. Virginem compellat: « O Redemptrix universi... O Recuperatrix perditi orbis » (*Mariale*, ed. 1513, fol. ult.).

Ferdinandus Quirinus de Salazar ad demonstrandam B. Virginis immaculatam Conceptionem hoc statuit fundamentum: « Ponendum autem est... Virginem Deiparam totius mundi Mediatricem esse vel (liceat ita dicere) Redemptricem » (*Pro immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, cap. 21, nn. 1-6).

Iohannes Martinez de Ripalda: « Iure a Patribus Ecclesiae (B. Virgo) Redemptrix generis humani et unica Mediatrix et Advocata nostra praedicatur, quin ullum sit beneficium, quod eius impetrationi non debeamus: de quo plenae sunt Sanctorum paginae » (*De ente supernaturali*, disp. 79, sect. 11, n. 86). — « Virgo ab Ecclesiae Patribus iure laudatur Redemptrix generis humani

cum Deo » (*ib.*, sect. 16, n. 125). — « Ratione specialis sanctitatis ipsius potest munus istud speciale Mediatricis et Redemptricis nostrae apud Deum agere » (*ib.*).

Georgius de Rhodes: « Intendit specialiter Deus Mariam praedestinans, dare reginam hominibus, advocatam, matrem, Redemptricem, Mediatricem » (*Theol. Schol.*, tract. 8, disp. unica, q. 1, sect. 4, § 1). — « Statuendum... est Mariam Deiparam posse in aliquo sensu vero et proprio dici Redemptricem hominum, sed minus tamen principalem et minus omnino propriam quam Christum... Id diserte ac saepe asserunt sancti Patres » (*ib.*, q. 5, sect. 3, § 1).

Cornelius a Lapide: « Fateamur quasi naturali quadam consecutione ex matris dignitate debitam illi immensam quandam gratiam, qua facta est Dei gratia impeccabilis, advocata, Mediatrix et Redemptrix omnium hominum » (*In Eccli.*, 24, 12).

Vincentius Contenson: « Verbo Domini principaliter homines redempti sunt... Mater Verbi nobis protulit Redemptorem: unde et ipsa quadantenus Redemptrix dici potest... Verbum peccatores venit salvos facere: et Mariae consensum exspectat, ut salvet » (*Theologia mentis et cordis*, tom. 3, lib. 10, dissert. 6, cap. 2).

Plura sunt etiam testimonia, quibus B. Virgo dicitur homines redemisse.

Leo philosophus, imperator: « Vere sola in mulieribus benedicta, quae sola primae parenti eiusque posteris opem tulit: illi quidem, qua duplicem calamitatem, cuius illa sibi ac filiis auctrix fuerat, exsolvit; hos vero, qua a malis, quibus obnoxii tenebantur, redemit » (MG. 107, 165-166).

Philippus de Harveng: « Decebat namque ut virgo esset quae mundum redimebat, quia virgo exstitit illa prima parens, quae totum mundum perdiderat » (ML. 203, 520).

Petrus Blesensis: « Clamemus et nos in caelum ad eam quae hodie ascendit ad Filium. Virginitas eius et humilitas nos redemit: eius misericordia nos salvabit » (ML. 207, 669).

Alanus de Insulis: « De huius arboris radice, de qua processit Iesse,... egressa est virga, id est, Virgo Maria. Haec virga sui fructus suavitate redemit amaritudinem radicis antiquae. Haec vitium quod erat in trunco, redemit in surculo » (ML. 210, 246).

Similia sunt praecedentibus alia multa testimonia, in quibus homines dicuntur per Virginem vel in Virgine redempti. En aliqua.

THEODOTUS ANCYRANUS ita Virginem alloquitur: « Propter te enim cessaverunt Evae tristia, per te perierunt mala,... per te maledictio abolita, Eva per te redempta » (MG. 77, 1428).

S. MODESTUS HIEROSOLYMITANUS: « O beatissima dormitio Deiparae, per quam accepimus remissionem peccatorum, et a diaboli tyrannide redempti sumus » (MG. 86, 3293-3294).

S. ANDREAS CRETENSIS (MG. 97, 1322 et 1326):

Eva hodie damnatione absoluta est;
est et Adam absolutus antiquis diris:
clamat mundus in tua, o Intemerata, nativitate:
in te siquidem sumus ab interitu redempti.

Adam liberatus est, Evaque choros ducit,
ac in spiritu ad te Deiparam clamant:
« In te sumus a prima veterique maledictione redempti ».

S. GERMANUS CONST.: « Nemo salvus, nisi per te, o Deipara;... nemo redemptus, nisi per te, Dei Mater » (MG. 98, 350).

S. IOHANNES DAMASCENUS: « Ave, per quam nos e ianuis inferni ad caelos evecti sumus. Ave, per quam nos a maledictione redempti sumus » (MG. 96, 657-658).

ALCUINUS: « Omnis mundus congaudet ut per ipsam redemptus » (ML. 101, 1300).

EX MENAEIS GRAECIS: « Salve, Mater Dei, per quam redempti sumus, o prorsus Immaculata, a vetere maledicto, facti incorruptionis participes » (21 Nov., ed. Rom. 1892, pag. 235).

Verum omnium testimonia et claritate et auctoritate superavit BENEDICTUS XV, Virginis co-redemptionem his magnificis verbis declarans: « Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat Ipsa cum Christo humanum genus redemisse » (22 Mart. 1918). Merito ergo, non per piam quandam exaggerationem, dici potest B. Virgo homines una cum Christo redemisse, esse scilicet Christo Redemptori eiusque redemp-

tioni consociata, uno verbo, esse hominum Co-redemptrix. Cuius co-redemptionis triplicem rationem assignat BENEDICTUS XV: quod B. Virgo cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua; quod materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit; quod placandae Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, scilicet, morientem Filium Deo obtulit, parata, si haec Dei voluntas fuisset, ipsa Filium immolare. Haec materna compassio, maternorum iurium abdicatio, voluntaria oblatio, B. Virginem hominum Co-redemptricem constituit. Et tamen adsunt praeterea alii co-redemptionis tituli: quod Redemptorem ipsa genuerit et aluerit, quod immolandae pro hominibus victimae proprium sanguinem dederit, quod praesertim Redemptoris incarnationi divinisque de hominum redemptione consiliis liberrimum consensum praebuerit.

Tam manifestum BENEDICTI XV testimonium nulla certe aut declaratione aut confirmatione indigebat. Verum, ne ulla umquam suboriretur piae exaggerationis dubitatio, opportune clarissimi Decessoris testimonium PIUS XI verbis explicitis comprobavit. Qui, BENEDICTI XV testimonium significans, addit: « Qua in re diutius commorari non attinet, quandoquidem fel. rec. decessor Noster Benedictus XV... *aptissimis* eam *verbis* declaravit » (2 Febr. 1923). Ecce aptissimis verbis ex PII XI testimonio BENEDICTUS XV docuit B. Virginem humanum genus cum Christo redemisse.

5. B. VIRGINIS PARTES IN PRETIO REDEMPTIONIS SOLVENDO.

Nonnulli B. Virgini Co-redemptricis titulum denegant, eo quod ipsa redemptionis pretium non solverit. Ex dictis, ista ratio nihil conficit. Etsi enim ipsa pretium non solverit, pretii tamen solutionem liberrima sua consensione determinavit. Pretium enim, ex providentissima Dei dispositione, nisi ipsa consentiente, non erat solvendum. Quod unum sufficit, ut ipsa redemptionis consors atque ideo Co-redemptrix merito nuncupetur. Si enim Virginis in hominum redemptione cooperatio tanta tamque efficax exstitit, « ut dici merito queat Ipsa cum Christo humanum genus redemisse », quemadmodum ex multorum Patrum sententia Benedictus XV asserit Piusque XI confirmat, sane multo potiore iure dici potest ipsa

cum Christo genus humanum co-redemisse seu esse Co-redemptrix: quae profecto expressiones multo sunt (ut ita dicam) mitiores.

Alia tamen via obiecta ista ratio prorsus evanescit. Prostant namque in Patrum Doctorumque scriptis plurima testimonia, quibus multiplices B. Virginis partes in pretio redemptionis solvendo variis modis subque diversis aspectibus significantur. Ea testimonia, in certa quaedam capita ordinatim distributa, proferemus.

Atque in primis, pretium redemptionis dicitur B. Virgini oblatum seu collatum. Ita BERNARDUS: « Ecce, ait ad Virginem, offertur tibi pretium salutis nostrae: statim liberabimur, si consentis » (ML. 183, 83). — Et alibi: « Intuere, o homo, consilium Dei: agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis:... redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam » (183, 440-441). — Similiter PETRUS BLESENSIS: « Deus, inquit, totam aream rigaturus, prius rore vellus infudit; et ipsum mundum redempturus, in Maria mundi pretium contulit universum » (ML. 207, 674).

Consequenter, pretium redemptionis in Maria dicitur exstitisse, eamque esse huius pretii veluti gazophylacium. S. PETRUS DAMIANUS: « Ecce intemerata et gloriosa Virgo Maria... gazophylacium thesauri, quo sumus de cruenti praedonis servitio comparati », id est, servitute redempti (ML. 144, 746). — S. BONAVENTURA: « Hoc debuit esse pretium magnum, quo redimi debebat totus mundus... Illud pretium ubi invenietur? Certe nusquam nisi in utero Virginis gloriosae » (*De donis Spir. S.*, collat. 6, 3).

Hoc pretium B. Virgo portavit, ipsius erat, et ab ipsa petendum. S. PROCLUS: « *Benedicta tu in mulieribus*, quae sola Evae maerori medelam attulisti,... sola redemptionis mundi pretium portaveris » (MG. 65, 719-720). — S. BONAVENTURA: « Huius mulieris Virginis benedictae est pretium, per quod regnum caelorum obtinere valeamus » (*De donis Spir. S.*, collat. 6, 4). — S. ANTONINUS FLORENTINUS: « Ipsa est illa fortis mulier, de qua Proverb. (31, 10): Cuius pretium de ultimis finibus, id est, divinitate et humanitate coniunctis, hominem perditum redemit » (*Summa* p. 4, tit. 15, cap. 44, § 3). — S. THOMAS A VILLANOVA: « Pretium ergo redemptionis Christus persolvit; sed haec mulier dedit

illi unde solveret. Ipse redemptor est, sed ab illa accepit unde redimeret. O quantum tibi tenemur, Virgo Beata! Quid tibi pro tanto beneficio retribuemus? » (*In Assumpt. B. M. V.*, cont. 1, n. 5).

Quin etiam multi Patres atque Doctores B. Virginem non verentur redemptionis pretium nuncupare. S. Ephraem: « Tu, inquit, auxilium peccatorum,... et pretium redemptionis captivorum » (Prec. IX. Assem. Graec. III, 545-546). — Idem: « Salve, pax et gaudium humani generis... Salve revocatio Adami; salve, Evae pretium redemptionis; salve, fons gratiae et immortalitatis;... salve, Pura, quae draconis nequissimi caput contrivisti;... salve, maledictionis solutio » (Prec. IX. Assem. Graec. III, 547). — S. Iohannes Damascenus: « Exaudivit... eos (Ioachim et Annam) Dominus... donans eam, quae proprie Mariae nomen gerit, in splendidum et magnificum pro Eva pretium » (MG. 96, 685-686). — S. Georgius Nicomediensis: « O pretium, omni pretiositate superans munus!... O Deipara,... per te exsul humanum genus ad suas rediit sedes; per te, immortalem paradisi recepimus voluptatem » (MG. 100, 1437-1438). — Id.: « O iustorum (Ioachim et Annae) praeclare acceptam hostiam! O oblationem mundi factam redemptionis pretium! » (MG. 100, 1451-1452). — Theodorus Minimus Moneremita ita Gabrielem incarnationis nuntium alloquitur: « Noli itaque... illam (Virginem) regi tuo solus desponsare... Sciant haec patriarchae... Aequum est, ut cognatio universa noverit quamnam (virginem) Deo ceu redemptionis pretium (ἀντίλυτρον) pro peccatis ipsa praestitura sit » (Ballerini, *Sylloge*, II, 223-229).

Significantiora sunt praecedentibus illa testimonia quibus B. Virgo dicitur commune hominum debitum solvisse. Doctores qui ita loquuntur, non ignorant profecto unum Christum proprie hoc debitum solvisse; iidem tamen sciunt B. Virginem liberrima sua consensione Redemptorem hominibus dedisse redemptionisque executionem quasi ultimo determinasse; sciunt praeterea eandem Virginem sua merita (secundaria quidem, a Christo mutuata, *de congruo* tantum) Christi meritis consociasse: ob eamque causam debiti solutionem eidem Virgini tribuunt. En aliqua eius generis testimonia. S. Ephraem: « Beata es, inquit, o Benedicta, quia per te soluta et a feminis ablata est maledictio Evae, et per te solutum est

commune debitum chirographo serpentis in omnes generationes obsignatum » (ed. Lamy, II, 550). — Expressius idem alias: « Eva in Eden rea facta est; magnum debiti chirographum, quo posteri eius in generationibus suis morte plecterentur, serpens, scriptor perversus, scripsit, signavit ac fraudis suae sigillo munivit... Eva peccati rea facta est: et Mariae reservatum est debitum, ut filia solveret debita matris suae et laceraret chirographum, quod suos gemitus transmiserat in omnes generationes » (ed. Lamy, II, 612-614). — Brevius alibi eandem sententiam complectitur: « Eva contraxit peccatum, et debitum servatum est Mariae Virgini, ut haec solveret debita matris suae et laceraret chirographum, sub quo gemebant omnes generationes » (ed. Lamy, III, 980). — Fusius et magis (ut ita dicam) dramatice exponit idem Ephraem Virginis partes in hac debiti solutione in alio loco, ex quo haec pauca excerpimus: « Adam, suadente serpente, iustitiae divinae debitorem se constituit, et delicti poena in omnes generationes transmissa est. Angelus et puella sese ordinaverunt, locuti sunt, audierunt: et debitum solverunt... Eva scripsit chirographum debiti, et Virgo solvit debitum... » (ed. Lamy, III, 974-978).

Similiter S. Tarasius, qui, Virginem alloquens, ait: « Tu Adami maledicti expiatio, tu debiti Evae solutio » (MG. 98, 1491-1492). — Paulo aliter S. Bonaventura: « Audiamus aliquid de pietate eius (Virginis). Haec est spes nostra, quae persolvit pretium istud... Nullus autem est qui posset reddere honorem subtractum Deo nisi Christus. Et beata Virgo est venerativa et restaurativa honoris Deo subtracti, et Mater consentiens quod Christus in pretium offerretur... Abraham, voluisti offerre filium tuum; sed obtulisti arietem! Sed Virgo gloriosa Filium suum obtulit... » (*De donis Spir. S.*, collat. 6, 16-21). — Brevius idem alias: « Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit » (*ib.*, 3-5).

6. Maria « Co-redemptrix ».

Ex omnibus testimoniis hucusque allatis luculenter evincitur B. Virginem esse omnino dicendam redemptionis cooperatricem vel adiutricem. Hanc autem cooperationem significare potest Co-redemptricis titulus, ut in priore parte demonstratum est; in hac

vero significatione, et non alia, hic titulus a pluribus iam saeculis est adhibitus. Igitur hic titulus ut omnino legitimus est prorsus retinendus Virginique beatae tribuendus: quandoquidem et rem significatam commendat traditio, et vim significandi admittit etymologia, consecrat usus. Restat ergo ut huius tituli usum exponamus.

Non caret certe auctoritate huius tituli usus qui in piis libris iam percrebuit, in libris, inquam, quos saepe viri valde docti scripserunt, quos Ecclesiae probavit auctoritas. Alterius etiam generis documenta commemoratione sunt digna, in quibus Co-redemptricis titulus saepe recurrit; hymnos illos populares quasi liturgicos dicimus, qui in Hispania « gaudiorum » nomine celebrantur. Ex eiusmodi « gaudiis » Dr. Isidorus Gomá multa collegit testimonia, in quibus B. Virgo hominum Co-redemptrix salutatur. Verum ab istis documentis interea abstinemus: solos Theologos et authenticos Ecclesiae magistros memorabimus, qui sua auctoritate usum commendant.

Quis primus Co-redemptricis titulum adhibuerit, non constat. Errant certe qui primum dicunt fuisse P. Christophorum de Vega S. I. medio fere saeculo XVII. Superiore enim saeculo XVI eum iam titulum adhibuit P. Alfonsus Salmerón S. I. Immo eundem titulum iam adhibuerat exeunte saeculo XV Bernardinus de Busti. Ab hoc igitur testimoniorum seriem ordiemur: cuius verba, cum ipsius *Mariale* non habeamus, ex P. Godts mutuabimur.

Bernardinus de Busti in suo *Mariali* testatur Co-redemptricis titulum a SS. Patribus « passim nominari » (ed. Sherbrooke, pag. 40-41. Ex Godts, *La Corédemptrice*, Bruxelles, 1920, pag. 161).

Alfonsus Salmerón: « Maria... assumpta fuerat a Christo.... ut esset (si ita loqui licet) coredemptrix, mediatrix et cooperatrix salutis humani generis » (tom. III, tract. 5, pag. 38).

Christophorus de Vega: « Merito ergo a Patribus Deipara tamquam Corredemptrix nostra plausibus succlamatur, cum humano generi reparando libens ac lubens cooperata fuerit consensu suo explicito per verbum *Fiat*... » (*Theol. Mar.*, palaestra 30, certamen 4, n. 1776).

S. Alfonsus de Ligorio: « Obiicitur, inquit,... nos beatae Virgini eum honorem tribuere, qui soli Deo et Christo debetur, cum

eam Corredemptricem, Mediatricem et spem nostram dicamus. Respondetur nos Mariam *Corredemptricem* vocare, non quod una cum Christo redemerit homines, sed, ut ait Augustinus, quia, cum et capitis nostri Iesu Christi sit mater, et caritate sua una adiuverit, ut fideles in Ecclesia ad gratiam nascerentur, nostra quoque mater facta est » (*Opera dogm.*, Romae, 1903, tom. I, pag. 682).

Antequam ad recentiores Theologos veniamus qui Co-redemptricis titulum tuentur, praestat auctoritatis ecclesiasticae testimonia proferre.

Suprema S. Congregatio S. Officii bis saltem hunc titulum adhibuit. Anno 1913 die 26 Iunii [1] tulit decretum, cuius en prima verba: « Sunt quos amor pius erga Beatissimam inter virgines sic delectat, ut Iesum numquam commemorare queant, nisi glorioso comitante nomine Matris suae, corredemptricis nostrae, beatae Mariae. Laudabilis haec consuetudo... » (« Acta Apost. Sedis », V, 364-365). — Anno sequenti 1914 die 22 Ianuarii eadem S. Congregatio, approbante Pio X, indulgentiis ditavit orationem, in qua haec verba continentur: « Vergine benedetta,... questo misero peccatore... benedice le vostre sublimi prerogative di vera Madre di Dio,... di corredentrice del genere umano » AAS. VI, 108-109).

Episcoporum testimonia plurima possunt afferri. Pauca deligemus.

Pio IX, de Immaculatae B. Virginis Mariae Conceptionis definitione interroganti, universi catholici Episcopi litteras conscripserunt, in quibus suam ea de re sententiam ostenderunt. In his litteris, quae, decem voluminibus comprehensae, in lucem editae sunt (*Pareri dell'Episcopato Cattolico*... Roma, 1851-1852), non modo splendida de universali B. Virginis mediatione prostant documenta, verum etiam Co-redemptricis titulus saepe eidem Virgini tribuitur. Non vacat omnia eiusmodi testimonia proferre: nonnulla tantum ex solo primo volumine deprompta, exempli gratia, referemus.

Archiepiscopus Tranensis et Nazarenus: « Per hoc (Immaculatae Conceptionis) mysterium, inquit, apertius intelligitur, quomodo

[1] P. Godts in laudato opere *La Corédemptrice* bis citat hoc decretum (pag. 21 et 162), diversimode utrobique et male. Operae pretium duximus errorem notare.

ipsa... Corredemptricis nomen et gloriam promeruerit » (Vol. 1, pag. 10).

Episcopus Gallipolitanus exoptat ut Pius IX dogmatice definiat « Deiparam Virginem Corredemptricem nostram sine labe conceptam fuisse » (I, 24).

Episcopus Almeriensis: « Ecclesia, Dei Genitrici aptans illud: *Faciamus adiutorium simile sibi* in divino Conceptionis Officio, nos de eo certiores reddit confirmatque illas antiquissimas traditiones: *Redemptoris Comes, Corredemptora* (sic), salutis aeternae adiutrix... Tamquam filii Evae in eadem oratione (*Salve, Regina*) dominae nostrae satagimus: cum inter virginem exitii universalis et inter Virginem universalis reparationis antithesis mysteriosa in eo adumbretur: creationis inter virginem et inter Virginem redemptionis... Virgo praevaricatrix in iustitia originali condita, ut e manibus Dei quantum ad carnem et spiritum seu mentem virgo exiret: iisque Virgo Corredemptrix dotibus orbata? » (I, 185-188) [1].

Iis Episcopis, qui medio fere saeculo XIX scribebant, iuvat aliquos posteriores adiungere, quos inter Purpuratos Patres deligemus, eosque nobilissimos.

Emus Card. Manning praefationem praemisit anglicae translationi notissimi libri P. Petri Jeanjacquot, in qua universalem B. Virginis mediationem ac Co-redemptricis titulum strenue vin-

[1] Ex iis Episcopis qui paulo post dogmaticam Immaculatae Conceptionis definitionem scripserunt, duo saltem videntur citandi: Malou et Claret. Quorum prior ita scribebat: « Marie a été associée au divin Rédempteur comme Corédemptrice... Elle a été Corédemptrice du Sauveur, par ce motif encore, qu'elle a pris une grande part aux souffrances de son Fils. Quand on contemple la Mère du Sauveur, se tenant debout au pied de la croix et s'unissant à la céleste Victime pour offrir à Dieu le Père le grand sacrifice d'expiation, peut-on, avec quelque ombre de raison, lui refuser le titre de Corédemptrice?... » (*L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie*, vol. 2, pag. 223-225). -- Ven. Archiepiscopus Ant. M. Claret haec scribit: « Confesemos que Dios tiene medios infinitos para obrar lo que le place; pero en el orden común, y según lo que ya ha hecho, sin María no se concibe la redención, y por tanto a ella como a Corredentora nuestra le convienen por participación todas las cosas que naturalmente convienen a su Hijo » (*Sermón 2 sobre la Inmaculada Concepción de María SS.*, n. 1. *Selectos Panegíricos*, tom. 3, Barcelona, 1860, pag. 25).

dicat. Ex huius anglicae praefationis translatione gallica haec exscribenda censemus: « Tel est, dans un très grand degré, l'état de certains esprits qui... déclament, après en avoir tout d'abord dénaturé le sens, contre les titres de Co-Rédemptrice, de Coopératrice, de Médiatrice ».

Emus Card. Sanz y Forés, Hispaniensis Ecclesiae lumen, haec inter alia scribit: « Así como en la prevaricación y la ruina, que viene a reparar el Verbo eterno, apareciendo como nuevo Adán, intervino y tuvo una parte principal y directa la mujer, así también quiere Dios que la tenga en la reparación, constituyéndose en otra Eva, que, unida al Adán Redentor, sea la Corredentora del mundo, asociándose por amor a lo que la bondad del Padre y la piedad del Hijo hacían en beneficio del hombre. María es, pues, el instrumento escogido por Dios para la ejecución de sus decretos de misericordia » (*Jesucristo en el Evangelio y en la sagrada Eucaristia*, tom. I, pag. 263-264. Madrid, 1879).

Emus Card. Pie B. Virginem vocat « la co-rédemptrice du Calvaire, associée au sacerdoce et au sacrifice de l'Agneau » (*Oeuvres*, ed. 6, tom. III, pag. 428. Poitiers-Paris, 1879).

Emus Card. Gasquet orationem habuit in sessione inaugurali Mariani Congressus Romae celebrati anno 1924 mense Maio, in qua haec dixit: « Pensare a Maria, parlare a Maria vuol dire ricordare Colei che è la corredentrice del genere umano, la Mediatrice tra l'uomo e Dio,... il gran vincolo tra l'umanità e la divinità, un gran fattore di tutta l'economia della redenzione » (« Osservatore Romano », 19-20 Maggio 1924, n. 118 = 19. 447).

Placet tandem testimonium afferre Emi Card. Mercier, cuius par pietas ac sapientia Co-redemptricis titulum commendat. Qui die 1 Novembris superioris anni 1924 haec ad Clerum et fideles suae dioecesis scribebat: « A l'heure où son Fils expire, Elle est là, la Mère, au pied du gibet où son Fils est crucifié; Elle s'y tient debout, comme le prêtre à l'autel. Son fils s'offre au Dieu de justice et de miséricorde pour le salut du monde; Marie l'offre avec Lui et dans le même esprit. Donnant son Fils, c'est d'ailleurs quelque chose d'Elle-même qu'Elle immole à Dieu: car, cette chair meurtrie, labourée comme l'est la glèbe par le soc de la charrue, ce Sang qui coule des plaies et du Cœur du divin Agneau

sont de la chair et du sang de la très Sainte Vierge Marie... Il est leur Rédempteur, Elle est leur Co-rédemptrice ».

Ad Theologos nunc veniamus. Quorum paucissimi Co-redemptricis titulum respuunt; pauci etiam, prudentiae causa, rem admittentes a titulo abstinendum potius dicunt; nonnulli, Virginem vocantes redemptionis adiutricem vel cooperatricem, Co-redemptricem silent: plerique tamen, multo plures quam omnes praecedentes simul sumpti, Co-redemptricis titulum B. Virgini decernunt atque etiam strenue vindicant. Hos placet memorare.

P. Jeanjacquot, *Simples explications sur la coopération de la très S. Vierge à l'œuvre de la rédemption*, ed. 3. Paris, 1889, pag. 61.

C. H. T. Jamar, *Theologia Mariana*. Lovanii, 1896, pag. 98-100.

F. Harte, *Dictata Theologiae dogmaticae*, t. 1, n. 645. Coll. Wittemien. 1898, pag. 891 sqq. (Citatur a Godts).

F. M. Risi, *Sul motivo primario della Incarnazione del Verbo*, lib. 4, n. 183. Brescia, 1898, pag. 118.

L. Janssens, *Summa theologica*, t. 5. Friburgi Brisgoviae, 1902, pag. 786.

J. B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, part. II, t. 1, lib. 3, cap. 4. Paris, 1902, pag. 238-241.

H. Legnani, *De Secunda Eva*, art. 13. Venetiis, 1888.

J. Herrmann, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, ed. 3, t. 2, 1903, pag. 547 sq.

A. M. Lepicier, *L'Immaculée Mère de Dieu Corédemptrice du genre humain*, Turnhout, 1906.

R. M. de la Broise, *La Sainte Vierge*, cap. 9, ed. 4, Paris, 1906, pag. 171.

H. del Val, *Sacra Theologia dogmatica*, vol. 2, n. 240. Matriti, 1906, pag. 276.

M. Labauche, *Leçons de Dogmatique*, 1908, pag. 415. (Citatur a Godts).

E. Campana (trad. Viel), *Marie dans le dogme catholique*, t. 1, Montréjeau, 1912, pag. 369-384.

P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones*, ed. 2, t. 2, n. 848, Ruraemondae, 1913, pag. 504.

J. H. SELTEN, *Institutiones Theologiae dogmaticae specialis*, ed. 2, t. 2, n. 261, Buscoduci, 1914, pag. 210.

J. PERARDI (trad. J. Pugés), *La Madre de Dios y la vida cristiana*, X, Barcelona, 1914, t. 1, pag. 184.

J. CHRYSOSTOME, *Les trois grands privilèges de Marie*, 1916, pag. 37-42.

P. VILLADA, *Por la definición dogmática de la mediación universal de la Santísima Virgen*, ed. 2, Madrid, 1917, pag. 17-35.

I. GOMÁ, *María Madre y Señora*, Barcelona, 1919, pag. 27, 34, 37...

E. HUGON, *Tractatus dogmatici*, ed. 2, t. 3, Paris, 1920, pag. 477-478.

F. GIRERD, *Revue du Clergé français*, t. 102, 1920, pag. 165-171.

F. X. GODTS, *La Corédemptrice*, Bruxelles, 1920.

P. MINGES, *Compendium Theologiae dogmaticae specialis*, ed. 2, pars 1, n. 664, Ratisbonae, 1921, pag. 353.

C. MANZONI, *Compendium Theologiae dogmaticae*, ed. 3, vol. 3, nn. 208-217, Torino 1922, pag. 156-164.

J. GARCÍA GONZÁLEZ, *La mediación universal de la Virgen María*, Lérida, Academia bibliográfico-Mariana, 1922.

M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* [2], epilogus. Parisiis, 1924, pag. 648.

I. VAN DER MEERSCH, *Tractatus de divina gratia* [2], appendix. Brugis, 1924, pag. 370-379.

J. MILLOT, *Toute grâce par Marie*, Paris, 1924, pag. 33.

F. SALVADOR RAMÓN, *Esclava y Reina*, part. 2, art. 7, Guadix, 1924.

L. GARRIGUET, *La Vierge Marie*, ed. 5, Paris, 1924, pag. 304. (Cfr. not. 1).

I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, vol. 7, Torino-Roma, 1925, pag. 89.

Horum Theologorum seriem claudendam duximus testimonio clarissimi G. VAN NOORT, qui, in Tractatu *de Deo Redemptore* (n. 214), ubi in textu scripsit: « Virgo, quin meritis aut honori Christi quidquam detrahatur, salutari potest ac debet *concausa* salutis nostrae », in prima editione haec ad paginae calcem adnotabat: « In eundem sensum a nonnullis subinde adhibetur titulus

co-redemptrix; praestat tamen ab hoc nomine abstinere, tum quia usus ecclesiasticus id non habet, tum quia multis praesertim heterodoxis offendiculo esse solet » (Amstelodami, 1904, pag. 154); in tertia autem editione haec notat: « In eundem sensum subinde adhibetur titulus *corredemptrix*; cfr. v. g. Decr. S. Officii in AAS, V (1913), p. 364 ». (Bussum in Hollandia, 1918, pag. 153). Testimonium quidem haud splendidum, at valde significans [1].

His Theologis adnumerandi sunt illi qui pro Marialibus Congressibus lucubrationes conscripserunt. De Theologis Congressuum qui apud Guingamp et Folgoat habiti sunt, sufficit ea exscribere quae dicit P. Bainvel: « Quelques théologiens emploient pour exprimer cette coopération de Marie le mot *corédemptrice*... Ainsi font, sans hésiter, les théologiens de Guingamp et du Folgoat » (*Marie, Mère de grâce*, Paris, 1921, pag. 75). Eos igitur tantum commemorabimus qui in Mariali Congressu Bruxellis celebrato anno 1921 B. Virginem Co-redemptricem appellant. Testimonia desumimus ex duobus voluminibus anno sequenti 1922 Bruxellis in lucem editis. Ex vol. 1: Emus Card. Mercier (pag. LII); Leyssen (pag. 51); J. Lebon (pag. 64); Blondiau (pag. 133): Godts (pag. 154-170); Lambot (pag. 174, 176); A. Vermeersch (pag. 185); Verhelst (pag. 196-197); Ex vol. 2: Tournay (pag. 325, 326); Lepicier (pag. 544); Dayet (pag. 563); Richard (pag. 580); Verrier (pag. 590).

[1] Memoratis Theologis accensendus est omnino J. Bellamy, qui, licet potius quaerendo, quam asserendo, loquatur, mentem tamen suam sat manifeste prodit, quam sine dubio clarius expressisset, si opus absolvisset. Eius praeterea verba memoratu sunt digna, eo quod intrinsecam reddant Co-redemptionis rationem. « Puisque Marie... a toujours été unie, de la façon la plus étroite, à son divin fils Jésus, notre rédempteur et notre sauveur; puisqu'en un mot elle occupe une place suréminente dans la médiation passive: pourquoi n'occuperait-elle pas une place analogue dans la médiation active, je veux dire comme corédemptrice et comme trésorière pratiquement indispensable de toutes les grâces que Jésus-Christ nous a méritées? » (*La Théologie catholique au XIXe siècle*. Paris, 1904, pag. 274). In toto isto loco (pag. 271-275) praeclare exponit auctor quantum dogmatica Conceptionis Immaculatae definitio contulerit ad Theologiam Marialem evolvendam. Brevius et elegantius idem factum notat operis editor P. Bainvel in introductione (pag. XVI).

CONCLUSIO.

Titulus Co-redemptricis duobus fundamentis innititur: veritate rei significatae, proprietate significandi; aliis verbis, quod B. Virgo vere in hominum redemptionem sit cooperata, et quod ista cooperatio titulo Co-redemptricis proprie significetur. De vero redemptionis consortio nulla prorsus esse potest dubitatio: constat enim clarissime in perpetua SS. Patrum traditione. Immo, cum SS. Patres de B. Virginis in redemptione consortio Proto-Evangelium intellegant, dicendum omnino est istud Virginis consortium in ipsa Scriptura contineri. Neque de ipsa significandi proprietate potest serio dubitari. Nominis enim cuiusvis in genere propria significatio ex duplici capite cognoscitur et definitur: etymologia et usu. Etymologia possibilitatem significationis praebet, usus eius possibilitatis exsistentiam determinat. Atqui in priore nostrae tractationis parte ostensum est *Co-redemptricis* nomen *posse* secundariam et dependentem B. Virginis in redemptione cooperationem significare; in altera autem parte demonstratum est hanc possibilem significationem in usum communem esse iam redactam atque determinatam. Concludendum est igitur Co-redemptricis appellationem esse prorsus legitimam. Certe in eo sensu ista denominatio a fidelibus communiter adhibetur, a Theologis plerisque nostris diebus comprobatur, a clarissimis Episcopis et Cardinalibus consecratur, ab ipsa Suprema S. Congregatione S. Officii, approbante Summo Pontifice, confirmatur. Licet ergo beatissimam Virginem Mariam pleno iure humani generis Co-redemptricem nuncupare, invocare, amantissimeque salutare. Protestantium iniusta offensio nullatenus est timenda. Sanctissimi Ecclesiae Doctores eiusmodi heterodoxorum querelis et detractionibus non imbellem quandam cautelam, sed intrepidam veritatis professionem obiecerunt. Inter hos eximios B. Virginis defensores principem locum tenet S. PETRUS CANISIUS, nuperrime Ecclesiae Doctor a SS. Pontifice declaratus, qui tum saepissime in suis contionibus, tum praecipue in quinque illis libris quos « De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta » conscripsit, impudentes novatorum ca-

lumnias invictissimo animo reppulit, profligavit, contrivit. Innumera huius « bonae confessionis » (*1 Tim.*, 6, 12-13) possumus exempla proferre: unum tamen sufficiat. « Cum vero, inquit, haec aliaque huius generis (Virginis encomia) plura sint, quae apud veteres leguntur, novatores in indicando tam praecipites, quam ad calumniandum effusi, mox irruunt, seque non modo duros et severos, sed etiam iniquos et atroces plane, immo et ridiculos iudices veteribus solent exhibere. Hi vero numquam adeo desipuerunt, ut, ad Mariae nomen et gloriam efferendam, divinum nomen labefactare, aut Christi Redemptoris maiestati derogare, vel per somnium cogitarent... Faciunt interim saepe Patres, quod in Scripturis divinis est usitatum,... ut quae soli Deo secundum sensum absolutum competunt,... ad Mariam extendant... Illi, ut radicem et fructum, sic Matrem et Filium eisdem laudandi formulis saepenumero prosequuntur; et quae ad Christum maxime pertinent epitheta, eisdem Mariam quoque compellare non verentur... Spectarunt certe veteres atque suspexerunt angustam et arctissimam illam coniunctionem, quae inter Christum et ipsius Matrem, non solum ex parte carnis, sed etiam propter animorum atque voluntatum consensionem intercessit, adeo ut nihil duobus illis, sive in terris sive in caelis, coniunctius esse posse videatur... Quod autem gratiam et salutem a Maria in nos dicit (Bernardus) redundare, non eo sensu dicit, ut ex illa vitae fontem faciat, aut Christo illam exaequet. Quis enim fons vitae, ut ibidem ipse loquitur, nisi Christus Dominus?... Mariam vero eleganter vocat aquaeductum, qui plenitudinem fontis ipsius de corde Patris excipiens, nobis eundem fontem edidit, ut aquae fontis ad nos usque derivarentur; et quia per hunc aquaeductum caelestis illa vena descendit, idcirco Mariam tantopere praedicat, ac devotius honorandam ostendit: *Totis*, inquit, *medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus, Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam...* » (*op. cit.*, lib. 5, cap. 11). Profecto in hoc opere scribendo S. Petrus Canisius vota illa cumulate explevit, quae, ad illum scribens, ita exprimebat P. Alfonsus Salmerón: « Sed iam maiora moliris, et pro beatae Deiparae gloria calamo decertare fortiter contendis, et gloriose. Macte virtute esto, et macte ingentibus ausis. Spem

magnam concipio, qua interim quodammodo laetor et exsulto, te, qui priori libro ceteros omnes vicisti, hoc posteriori facile teipsum superaturum... Certe, quanto acriori in proelio cum hostibus versaris, ac pro ampliori re inis certamen, et contemptius haeretici atque abiectius de Diva Virgine vel sentiunt vel praedicant vel scribunt, tanto tu praesentiorem eius opem et patrocinium experieris, quo eam ab omnibus contumeliosis haereticorum cogitationibus vindices, eiusque dignitatem, gloriam, illustres denique atque splendidos titulos in lucem eruas atque tueare» (*Monum. histor. S. I. Epistolae P. Alfonsi Salmerón*, vol. 2, pag. 313-314, Matriti, 1907).

In Sanctorum Doctorum numerum relatus, S. Petrus Canisius securam viam ostendit, qua nos, eius exempla secuti, B. Virginis excelsam gloriam tueamur. Illius catholico spiritu imbuti, non veremur divinam Christi Matrem, beatissimam Virginem Mariam, humani generis Co-redemptricem profiteri ac propugnare.

Ioseph M. Bover, S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Zur Psychoanalyse.

Der internationale psychoanalytische Verlag veröffentlicht zur Zeit eine Gesammtausgabe der Werke Sigmund Freuds, des vielgenannten und vielumstrittenen Begründers und Führers der psychoanalytischen Bewegung. Es ist, als ob der greise Forscher noch einmal sein Lebenswerk zusammenfassend darbieten wollte. Das dürfte berechtigter Anlass sein zu einigen Aeusserungen über Freudsche Theorien. Freilich wird uns im Rahmen dieser Zeitschrift die Psychoanalyse nicht als das interessieren dürfen, was sie ursprünglich war und zunächst sein will, als psychotherapeutische Methode der Neurosenbehandlung. Aber sie will ja bekanntlich bedeutend mehr als das sein: sie tritt auf als eine neue, ja als « die » neue Psychologie, auf der hinfüro jede ernst zu nehmende Erforschung des Seelenlebens aufbauen müsse [1]; sie führt zu einer neuen Psychologie des gesammten Kulturlebens und des religiösen Glaubens und Lebens [2]; sie mündet, so sorgfältig sie klaren Aeusserungen über ihre letzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen auszuweichen und ihre « rein empirische » Einstellung zu betonen liebt [3], doch in Metaphysik [4] ein. Grund genug, sich auch hier wenigstens in Kürze mit ihr zu befassen.

Als neue Auffassung vom Seelenleben will uns die Psychoanalyse vor allem in neuer « Tiefenpsychologie » und neuer Triebpsychologie den innersten Kern des Seelenlebens blosslegen und aus ihm das Gesammtseelenleben verstehen lassen. Es drängt ja in der ganzen modernen Psychologie mehr und mehr über die Erforschung psychischer Elemente hinaus zur Erfassung « seelischer Ganzheiten ». Schon als

[1] P. SCHILDER, *Medizinische Psychologie,* 1924.

[2] Vgl. etwa « Imago », Zeitschrift zur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften; « Jahrbuch der Psychoanalyse »; S. FREUD, *Totem und Tabu, Massenpsychologie und Ichanalyse.*

[3] Vgl. FREUD, *Vorlesungen zur Einf. in d. Psychoanalyse.*

[4] Vgl. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips,* 1920.

1900 Henri Bergson die Erforschung des « sous-sol de l'esprit » als eine Hauptaufgabe der Psychologie des 20. Jahrhunderts bezeichnete [1], war das nur der Ausdruck eines immer allgemeiner empfundenen Bedürfnisses nach Befreiung aus dem Bann des einseitigen Empirismus und Positivismus. Die von Wilhelm Dilthey ausgegangene « geisteswissenschaftliche Psychologie » suchte längst das Seelenleben als Einheit zu fassen und seine Einzeläusserungen aus dem Ganzen heraus zu begreifen und sie bietet in Arbeiten etwa Ed. Sprangers geistreiche, freilich mitunter konstruktive Anregungen nach dieser Richtung; und auch die exakte Forschung geht vielfach ähnliche Wege, nur dass sie diese langsamer und solider unterbauen will [2]. Es war zweifelsohne ein Fortschritt, als auch in der Lehre vom kranken Seelenleben nach der einseitigen Betonung der körperlichen Ursachen und Grundlagen der Neurosen auch ihre « Psychogenese » betont und ihre psychischen Wurzeln wieder aufgesucht wurden. Aus diesem Streben heraus ist auch die Psychoanalyse erwachsen und zu verstehen [3].

Es kann nicht unser Zweck sein, in wenigen Seiten erschöpfend die gesammte psychoanalytische Bewegung zu charakterisieren und zu würdigen. Der eine und andere ihrer Kerngedanken soll kurz besprochen werden. Zu diesen Kerngedanken gehören sicher die Lehren vom Unbewussten und der Libido, von ihrer Verdrängung ins Unbewusste und ihren symbolischen Umbildungen, in denen sie wieder ins Bewusstsein hinaufdrängt.

Es ist bekannt, dass Freud in einer « Arbeits-Hilfsvorstellung » sich den Aufbau des Seelenlebens am Bild dreier hintereinanderliegender Räume klar zu machen sucht: ein Audienzraum, ein Melderaum für die, die zur Audienz zu kommen wünschen, und ein Vorraum zwischen beiden, wo die zur Audienz Zuzulassenden auf die glückliche Stunde warten. So scheidet Freud im Seelischen vom Bewussten das weite « Unbewusste », aus dem gar mancherlei ins Bewusstsein kommen möchte, und zwischen beiden schaltet er das Vorbewusste ein, den « Warteraum » gewissermassen für die zum Bewusstsein zuzulassenden Wünsche, Vorstellungen usw. Zwischen Vorbewusstem und Unbewusstem waltet die « Zensur »; was aus ethischen, ästhetischen oder anderen Gründen nicht als « bewusstseinszulässig » betrachtet wird, das wird von der Zensur abgewiesen, « verdrängt », ins Unbewusste

[1] Vgl. Charles Baudouin, *Etudes de Psychanalyse.*

[2] Vgl. Charl. Buehler, *Psychologie der Jugendlichen*; Ed. Spranger, *Lebensformen.*

[3] Vgl. Freud, *Zur Gesch. d. psychoanal. Bewegung*, 1924.

zurückgestossen. Aber es behält doch seine Triebkraft, die zum Bewusstwerden drängt. Verkleidet in die Form symbolischer Vorstellungen — die nur der Eingeweihte als « Symbole » des Vedrängten erfasst — überlistet es die Zensur und tummelt es sich im Bewusstsein. Seltsame Traumbilder, neurotische Symptome in ihrer Mannigfaltigkeit sind Symbole, sind Verkleidungen des Verdrängten. Gelingt es dem Analytiker, aus ihnen das Verdrängte zu erdeuten und es dem Kranken bewusst zu machen, so dass es sich bewusst abreagieren könne, dann wird der Kranke von dem verklemmten Element in seinem Seelenleben befreit, geheilt. Das Mittel zur Erdeutung des Verdrängten aus seinen Symbolen bietet die alte Assoziationspsychologie, sowie sie damals als Freud jung war und lernte, vielerorts das « Dogma » war. Im freien Spiel der Assoziationen, etwa im zwanglosen Geplauder, in Fehlhandlungen des Alltags [1] mit seinen Vergesslichkeiten usw., vor allem aber im Traum [2] verraten sich dem analytischen Deuter die verdrängten Triebregungen der kranken Seele in seltsamsten Symbolen. Ist ja auch der Traum eine Erfüllung oft uneingestandener, unbewusster Wünsche, und zwar für Freud ziemlich immer, seine oft aufgelegte « Traumdeutung » bietet Beispiele psychoanalytischer Traumdeutungen in verschwenderischer Fülle und voll kühnster Kombination.

Auf die Frage nach dem Wesen des Verdrängten antwortet Freuds Lehre von den Trieben, speziell von der Libido, der Sexualtriebenergie. Im Triebhaften sieht Freud den Urgrund des Seelischen, aus dem alles erwächst [3]. Und zwar kennt er zwei grosse Triebgruppen: Ichtriebe und Sexualtriebe. (Von den später zwischengeschalteten narzistischen Trieben [4], mit Sexualtriebenergie 'besetzte' Ichtriebe, können wir hier absehen). Ueber die Ichtriebe äussert sich die Freudsche Literatur nicht allzu eingehend. In einer der jüngsten und seltsamsten Schriften Freuds, *Jenseits des Lustprinzips*, schmilzt ihre Bedeutung gar zusammen zu der des « Todestriebes », des Triebes des Lebendigen « auf seine Weise », nicht anders, zu sterben. Zu dieser Lebensendesweisheit des alten Mannes, nach der des Lebens letzter Sinn eben schliesslich das Sterben ist, fügt sich harmonisch das in der gleichen Schrift niedergelegte Bekenntnis zu Schopenhauerscher Pessimismus-Metaphysik. Viel mehr Aufmerksamkeit und Arbeitskraft als den Ich-

[1] Vgl. Freud, *Psychopathologie des Alltagslebens*, 1924.

[2] Vgl. Freud, *Traumdeutung*, 1922.

[3] Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von Rudolf Allers in: *Charakter als Ausdruck*, in « Utitz' Jahrb. d. Charakterologie », 1925.

[4] Vgl. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, 1922.

trieben widmet die Psychoanalyse den Sexualtrieben. Sie begreift dabei unter Sexualtrieben nicht nur den normalen und die verschiedenen perversen Triebe im üblichen Wortsinn, sondern auch alles, was man gemeinhin Liebe nennt, auch Liebe im durchgeistigtsten Sinn des Wortes [1]. Die Begründung für diesen ungewohnt weiten Wortgebrauch sieht Freud darin, dass alle diese Liebe in Wurzel und Wesenskern Sexualtrieb im gewöhnlichen Wortsinn sei. Eine Auffassung, für die besondere Beweise kaum vorgelegt werden, die mit gründlicherer Gemütslebenserforschung alter und neuer Zeit wenig gemein hat und die übrigens auch vom Standpunkt der Sexualpsychologie aus ihre Widerlegung bereits gefunden hat [2]. Schon in der Kinderseele wohnen nach Freud — wie auch nach anderen, Nichtpsychoanalytikern — die verschiedensten sexuellen Triebe beisammen, zunächst undifferenziert, bald sich sondernd, erst im Lauf der Entwicklung sich zusammenfügend zum normalen Sexualtrieb mit seiner Objektbestimmtheit, unter Verdrängung der dafür unbrauchbaren Teiltriebe. Gelingt es dabei nicht, die unzulässigen Sexualtriebenergien, die unzulässige Libido, glücklich umzuleiten und zu sublimieren, dann stauen sie sich, wie gedämmte und nicht abgelenkte Wassermassen, machen dann erst recht ihre Kraft geltend in abwegiger Sexualität, die sich « verkleidet » in neurotischen Symptomen äussert. In jedem neurotischen Symptom haben wir nach Freud ein Sexualsymbol, wie er es ausdrücklich nennt: Sexualbetätigung des Kranken zu sehen. Vor allem ist es der Oedipuskomplex, verdrängte sexuelle Bindung des Sohnes an die Mutter usw., der in jedem Menschen seine Rolle spielt, den jeder bearbeiten muss, wenn er nicht Opfer der Neurose werden will, dessen glückliche Sublimierung umgekehrt zur Schaffung höchster kultureller Werte führt. Wird nämlich die abzulehnende Triebenergie glücklich umgeleitet, in den Dienst höherer Ziele gestellt, « sublimiert » (wie der übrigens nicht ganz eindeutig beibehaltene Terminus technicus lautet), dann wird die Libido selbst zur grossen Triebkraft, die allem künstlerischen [3], sozialen [4], wissenschaftlichen [5] Wirken, allem religiösem Glauben und Leben [6] zugrundeliegt; und zwar haben wir mit diesem Sublimierungs-

[1] Vgl. Freud, *Kleinere Schriften zur Neurosenlehre,* 1913 und Drei Abhandl. z. Sexualtheorie, 1922.
[2] R. Allers in Kafka, *Handbuch der vergl. Psychologie,* III.
[3] Vgl. O. Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage,* 1912.
[4] Vgl. Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse,* 1921.
[5] Vgl. O. Pfister, *Zur Psychologie des philos. Denkens,* 1923.
[6] Vgl. Freud, *Totem und Tabu,* 1922.

prozess nicht nur im Einzelseelenleben zu rechnen, sondern auch in der Entwicklung der Menschheit von einem Urhordenzustand zur immer höheren Kultur. Das der Biologie entlehnte ontogenetische Grundgesetz dehnt Freud in der Weise auch auf das geistige Leben der Menschheit aus, dass nach ihm auch das geistige Werden des Einzelnen mit seinen Energiespannungen und seinen Sublimierungen das geistige Werden der Art rekapituliere. Auf diesem — behaupteten — Axiom aufbauend weiss psychoanalytische Literatur in quantitiv bewundernswertem, qualitativ freilich recht fabrikmässig einförmigem Eifer künstlerisches Leisten wie religiöses Leben auf seine « psychologischen Wurzeln » zurückzuleiten. Grösserenteils ist das, was Freud da bietet, mehr oder minder neu aufgeputzter Häckelscher und Spencerscher Geistesrichtung verwandt. Mitunter hören wir auch überraschend Neues: etwa von « katholischen Dogmen », die den katholischen Dogmatikern bisher wohl völlig unbekannt waren und die dann mit der üblichen Verständnislosigkeit für katholisches « psycho-analysiert » werden.

Dass die Psychoanalyse bei ihrem allumfassenden Programm auch « die » neue Pädagogik [1] aufbaut, war zu erwarten. (Die Kritik der Pädanalyse gehört nicht hierher. Es gibt übrigens recht harmlose Pädanalysen; wenn man aber etwa die berühmte Psychoanalyse des Fünfjährigen Kindes gelesen hat [2] — Zurückführung der Scheu vor Pferden auf Oedipuseifersucht gegen den Vater! — dann wundert man sich bass, wie so etwas als höchste Errungenschaft der Erziehungsweisheit gepriesen werden kann).

Es ist nicht Freudsche Art, sich mit den Gründen seiner Gegner viel abzugeben. Im allgemeinen pflegt man dem Gegner der Psychoanalyse einfach das Recht zur Kritik abzusprechen, eventuell seine Gegnerschaft eben auch wieder auf verdrängte Oedipuskomplexe oder derartiges zurückzuführen. Die « orthodoxe » Freudsche Schule schliesst sich nach aussen sehr ab, baut ihre Lehren aus, schliesst kritischere tüchtige Köpfe aus und sorgt so treu für Reinerhaltung ihrer Lehre vor jedem Hauche der Kritik. Hingegen hat sie es verstanden, mit nachahmenswertem Arbeiteifer und in regster Propaganda, in Vorträgen und Kursen, in Zeitschriften und — übrigens recht teueren und vielleicht darum vielgekauften — Broschüren und Büchern sich Boden zu erwerben, mindestens von sich reden zu machen. Vielerorts ist sie mit wahrem Enthusiasmus begrüsst worden wie eine lang ersehnte Be-

[1] Vgl. O. Pfister, *Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher*, 1917, 1923.
[2] Vgl. Freud, *Samml. kleinerer Schriften zur Neurosenlehre.*

freierin aus dürrer « Schulpsychologie » und « Schulpsychiatrie ». Experimentalpsychologische Fachkreise hingegen stehen ihr nach wie vor recht kühl gegenüber; nicht als ob sie, das Kind mit dem Bade ausschüttend, alles und jedes an der Psychoanalyse verdammten; man kann im Gegenteil bei ihnen sehr viel mehr Vorurteilsfreiheit finden, als bei den Psychoanalytikern. Aber sie sehen vielfach in den gesunden Kernen der Freudschen Theorien nicht etwas gar so Neues, in dem Neuen das die Theorien bringen hingegen sehr viel masslose Uebertreibung und bizarre Phantastik. Sicher nicht mit Unrecht! Nicht selten führt man auch die freundliche Aufnahme der Psychoanalyse darauf zurück, dass es für manche Menschen etwas Prickelndes habe, das ganze Leben im Gesichtswinkel abwegiger Sexualität zu betrachten. Der Wiener Psychiater Emil Raimann[1] z. B. findet recht wenig schmeichelhafte Worte für Freud-Patientinnen. Aber wie ist die nicht durchwegs ablehnende Aufnahme der Psychoanalyse in Kreisen, die über den von Raimann geäusserten Verdacht sicher erhaben sind, zu erklären? Zum Teil sicherlich dadurch, dass in der Tat ein Bedürfnis in Psychologie und Psychiatrie bestand, dem Freuds Lehren und Methoden bei oberflächlicherer Betrachtung zum erstenmal und ziemlich vollständig entgegenzukommen schienen: das Bedürfnis aus der einseitigen Assoziations- und Vererbungspsychologie heraus zu tieferer Erfassung des Seelenlebens zu gelangen. Ob freilich die Psychoanalyse in der Tat diesem Bedürfnis entspreche, ist eine andere Frage. Weiterhin ist auf sehr vielen Seiten dies und das aus Freuds Ansichten übernommen worden — aber mehr wie man aus einem alten Bau einzelne Stücke ausbricht, um sie andern Bauten einzufügen — und dann nannte man das ganze Neue eine « Art Psychoanalyse », während doch in Wirklichkeit gerade Wesensstücke der Psychoanalyse (den Namen hat nun einmal Freud für seine Sache erfunden) in dem Neuen fehlten, — so gerade die zentrale Stellung der Sexualität. Diese — auch von sehr gut katholischen Aerzten und Psychologen vertretenen — eklektischen Theorien und Methoden fallen natürlich in dem Masse nicht unter die Ablehnung der Psychoanalyse, in dem sie sich von deren Einseitigkeiten entfernt haben. Vielerorts wird selbst die « Individualpsychologie » Alfred Adlers als eine Abart der Psychoanalyse betrachtet, die nur die einseitige Betonung der Sexualität durch die einseitige Einspannung des Seelenlebens in die Formel: « Minderwertigkeitsgefühl oder übertriebenes Geltungsstreben » einspanne. Adler selbst und seine Schule haben zwar

[1] *Zur Psychoanalyse*, 1925.

von Freud manches entnommen, etwa die Traumdeutung als Hilfsmittel u. ä.; aber sie wollen durchaus keine Psychoanalytiker sein, und in der Tat ist ihre « finalistische » Auffassung vom Seelenleben der einseitig triebdeterminierten, Wirkursachen allein kennenden Auffassung Freuds von Seelenleben diametral entgegengesetzt. (Vergl. etwa die Arbeiten von Rudolf Allers, der die individualpsychologische Doktrin wohl philosophisch am gründlichsten erfasst und vorlegt). Es wäre wünschenswert, wenn die verschiedenen Spielarten der Psychotherapie, die sich *auch* « Psychoanalysen » nennen, auch in der Benennung deutlicher von der « orthodoxen » Psychoanalyse sich unterscheiden wollten, für die nun einmal der Erfinder des Wortes den Namen erfunden hat.

Wie ists damit?

Einem psychologischen Bedürfnis erwächst die Neigung zur Tiefenpsychologie. Tiefere Erfassung des seelischen Lebens ist ohne Zweifel unmöglich, wenn man nicht neben den vollbewussten seelischen Phänomenen auch jene Unzahl von — ich sage absichtlich nicht « unbewussten », sondern meist « unbeachteten » Einflüssen in Rechnung zieht, die das bewusste Seelenleben mitformen. Ich denke dabei noch nicht zunächst an seelisches oder körperliches Substrat, nicht an die ganz selbstverständlichen unbewussten « Dispositionen » der « Neuen » und die « Habitusse » der « Alten », sondern an die Fülle nur ganz randbewusster Strebungen, Wünsche, Vorstellungen und Einstellungen, wie sie von feinsten Seelenkennern — man denke an Ignatius von Loyola — nicht selten mit unnachahmlicher Schärfe und Klarheit beleuchtet, « ins volle Bewusstsein gehoben » werden. Aber es ist ein ganz anderes: diese feinen seelischen « Imponderabilien » beachten, ein anderes: für alles was man sich nicht erklären kann, den Sammeltopf des (sensu stricto) « Unbewussten » bereithalten, gleich mit der All-Lösung « unbewusste Vorstellungen, unbewusste Gedanken, unbewusste Wünsche usw. » aufwarten. Das erinnert etwas gar an die Erklärung, die der Arzt bei Molière gibt, dass sein Schlafmittel darum einzuschläfern vermöge, weil es eine vis dormitiva habe. Uebrigens enthält die Freudsche Lehre vom Unbewussten logische Unebenheiten, deren sich die « Schule » kaum bewusst zu werden scheint. Was ist etwa die « Zensur »? ein Unbewusstes? Also ein unbewusstes Vorstellen, unbewusstes Wünschen; wie soll das gehen? Oder ein Bewusstes? Also ein bewusster Erkenntnis- und Abwehrakt mit unbewusstem Erkenntnisinhalt und unbewusstem Abwehrabobjekt? Die Psychoanalyse will das (sensu stricto) Unbewusste in ihrem Sinn annehmen, weil es durch die sonst nie zu erklärenden,

bewussten psychischen Tatsachen gefordert werde, weil erst seine Annahme Sinn und Verständlichkeit ins Seelenleben hineintrage. Es sei nun ohne weiteres zugegeben, dass die alte einseitige Assoziationspsychologie durchaus ausserstand war, das Seelenleben sinnvoll einheitlich zu deuten. Aber zunächst scheint Freud von der Psychologie nur die Assoziationspsychologie zu kennen; die Psychologie von heute ist aber etwas anderes, ist nicht mehr die Psychologie Humes und Spencers und Bains und Comtes und Zieglers. Wir haben heute doch z. B. eine Relationspsychologie, wie sie von Bühler und Lindworsky meisterlich behandelt wurde; Relationspsychologie, Psychologie der Bewusstseinsstufen (Westphal), Kunde von den seelischen « Gestalten », das sind die Teile der modernen Psychologie, auf denen die Deutung der « unbewussten Seelenregungen » zu suchen ist. — Psychoanalyse will statt der « Elementenpsychologie » der « Schule » Gesammtseelenlebenskunde bieten. Sehr wohl, das brauchen wir. Aber es liegt eine böse Ironie im Wort Psycho- « Analyse » : Analysen macht man in chemischen Laboratorien. Und ganz einseitig naturwissenschaftliche, mechanistische Einstellung gegenüber dem Seelischen ist eigentlich der Grundzug und Grundfehler der psychoanalytischen Seelenforschung. Libido, gefasst als Triebenergie nach Art der physikalischen Energien, im Kräftespiel von anderen Energien unterdrückt, verdrängt, dennoch sich energetisch betätigend, — alte Assoziationspsychologie als Weg zur Deutung aller seelischen Zusammenhänge, — nur dass das Assoziationsnetz auch unbewusste Vorstellungen usw. umfasst, das sind so die zwei Hauptbegriffe der Freudschen Psychologie, während Vertrautheit etwa mit moderner Denkpsychologie vermisst wird. Mit der einseitig naturwissenschaftlich-mechanistischen Auffassung vom Seelenleben ist logisch gegeben ein starrer Determinismus und allenthalben schillert der erkenntnisstheoretische Relativismus[1] durch. Und wenn wir die Lehre von der Libido als der blossen psychischen Resonanz physiologischer Energieverschiebungen richtig deuten, geht die Richtung eben auf einen ziemlich materialistischen Monismus. Dass bei solcher metaphysischer Geisteshaltung Freud zuletzt offen in den Pessimismus Schopenhauerscher Art einmündete, war nicht fernliegend.

Psychoanalytische Deutungskunst soll immer wieder zu Bestätigungen psychoanalytischer Theoreme führen. Auch da sei wiederum betont, dass es einseitig wäre, jede Deutungskunst als unwissenschachft-

[1] Vgl. Willi Schohaus, *Theoret. Grundlagen und wissenschaftstheoret. Stellung der Psychoanalyse*, 1923.

lich zu verwerfen, oder etwa die Auffassung von Träumen als Wunscherfüllungen nur zu belächeln. Aber wiederum: ein anderes ist es, auch durch Gedanken solcher Art sich anregen und auf sonst verschlossene Wege ins Seelenleben führen zu lassen, ein anderes: mit wahrer Deutungsmanie in jedem Traume und in jeder Fehlhandlung des Alltags Wunscherfüllungen zu sehen und alles in die Allheilformel: « Verdrängter Oedipuskomplex » einzupressen. In Freudschen Traumdeutungen waltet vielfach statt ruhig sachlicher Prüfung der ungezügeltste Apriorismus, der mit Psychologie allerdings nichts zu tun hat.

Wilder Apriorismus ist es denn auch — trotz der massenhaft gesammelten « Tatsachen »-Berichte — was zu den Aufstellungen über das Triebleben führt. Kein Zweifel dass im Seelenleben des « Normalen » und noch mehr in dem des « seelisch Kranken » verkehrt behandelte Sexualität ihre grosse, « unbewusste » Rolle spielen kann, auch ohne dass der Kranke es beachtet. Aber es ist ein ödes Sichverschreiben an die « Schuldoktrin », wenn man nun schablonenhaft in jeglicher Neurose und in jedem « gesunden » Seelenleben die Schulformel bestätigt finden will, wenn man überall den Oedipuskomplex u. ä. wittert, nur weil die Schulformel es eben einmal so will. Als gäbe es nicht tausend andere Triebe auch und als könnten nicht neurotische Verhaltungsweisen auf tausendfach anders geartete Triebkonstellationen zurückgehen! (Vergl. *Individualpsychologie* oder auch das ganz kürzlich erschienene schöne Büchlein des Erlenbader Mediziners Ignaz Erhard, *Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden*).

Was Freudsche Kultur- und Religionspsychologie angeht, so ist es eigentlich recht unerquicklich, sich damit abzugeben, wie Kunst und Religion auf irgendwelche Art verdrängter und sublimierter Sexualität zurückgeführt werden. Was da geleistet wird, spottet teilweise jeder Berichterstattung und ist Karrikatur, die weder mit Verständnis religiösen Glaubens und Lebens, noch mit ernster wirklich empirischer moderner Psychologie etwas zu tun hat [1].

[1] Vgl. dazu Karl Girgensohn, in: *Der Aufbau des religiösen Erlebens,* 1921 und Werner Gruehn, *Das Werterlebnis,* 1924.

Wir wiesen früher in dieser Zeitschrift daraufhin, wie die Psychologie des religiösen Lebens zwar zu den lockenden Arbeitsgebieten gehöre seit den Tagen Augustins, wie aber gerade sie ein feinstes Verstehen des Objektes, des 'Religiösen' erfordere; Psychoanalytische Religionspsychologie lässt es wünschenswert erscheinen, dass katholischerseits recht intensiv auf dem Gebiet mitgearbeitet werde. Vgl. Raitz von Frentz, in den « St. d. Z. », 109. Bd., 200 ff.

Nochmals es wäre ungerecht, wollten wir alles, was sich auch « Psychoanalyse » nennt, ebenso beurteilen wie die « orthodoxe » Psychoanalyse der « Schule ». Vielerorts entlehnt man aus Freudschen Methoden dies und das, speziell die « Deutung von Symbolen », setzt mit Freud und anderen die Psychogenese der Neurosen voraus und betreibt dann etwas, was man Psychoanalyse nennt. Freud hat nicht Unrecht, wenn er sich darüber beklagt, dass man den Namen, den *er* nun einmal erfunden und *seinem* Geisteskind gegeben habe, für allerlei anderes gebrauche, was wesentlich von Freudschen Auffassungen abweiche. Jedenfalls würde es der Klarheit dienen und manches Missverständnis heben, wollte man nicht unter Freudscher Flagge segeln, wenn man seine Fahrstrassen nicht mitmachen will. Es haftet an diesen Modifikationen Freudscher Theoreme mancherlei gährende Unklarheit. Doch sei auch betont, dass in ihrem Streben nach tieferem Erfassen des Gesammtseelenlebens — worin sie mit der Fachpsychologie einig sind! — sehr viel Gesundes liegt, das bei konsequenterem Ablehnen des Grotesken in Freuds Lehren zur Weiterentwicklung der Psychologie viel beitragen kann.

ALEXANDER WILLWOLL S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de Philosophie.

1. M. Jacques Maritain nous donne encore un beau livre de combat contre les erreurs de l'esprit moderne [1]. Cette fois, le mal est étudié dans ses origines. L'auteur s'en prend aux pères de l'âme moderne. Il en fait un portrait bien documenté; il en recherche les principes; il montre comment les déviations de la pensée et de la sensibilité modernes remontent jusqu'à eux. De la sorte, si l'on accepte d'être encore leurs disciples, on le fera à bon escient. « La cellule où Luther a discuté avec le diable, le poêle où Descartes a eu son fameux songe, l'endroit du bois de Vincennes où Jean-Jacques, au pied d'un chêne, a trempé son gilet de pleurs en découvrant la bonté de l'Homme naturel, voilà les lieux où le monde moderne a pris naissance » (pag. 18).

Pour l'étude de Luther, réformateur religieux, le guide préféré de M. Maritain est le P. Denifle, contrôlé d'ailleurs par les déclarations mêmes de Luther. La puissante personnalité de l'hérésiarque est vigoureusement présentée. Entré au couvent beaucoup plus par crainte que par amour, obsédé d'inquiétudes et de scrupules, prenant de lui-même sur ses épaules plus qu'il ne peut suavement porter, le moine augustin, trop surmené et priant trop peu, en vient à trouver les tentations trop fortes, et à déclarer la concupiscence invincible: telle est l'essence du drame. Tout le reste, la révolte, la réforme, les doctrines, n'a été que l'effet de cette crise intérieure, selon les impulsions du tempérament et les circonstances historiques. M. Maritain insiste sur une double paternité de Luther dont il suit les résultats jusqu'à notre époque. Celle d'abord de la doctrine pessimiste de la corruption naturelle, d'où il résulte que, pour le salut, la raison n'est pas un secours, mais un obstacle. Inemployée dans l'ordre des choses célestes,

[1] Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau.* Paris, Plon-Nourrit, 1925, 285 pag.

la raison se tournera vers le monde sensible et bientôt méprisera la science véritable. C'est ensuite le primat de la volonté. On veut croire, on veut se fier au Christ, on veut être pur: et cela suffit, sans qu'on ait à se soucier des exigences de la raison spéculative.

Descartes est le réformateur de la philosophie. La thèse de M. Maritain est que Descartes a commis le péché d' « angélisme ». Cela signifie que Descartes a parlé de la connaissance humaine et des rapports de l'âme avec le corps, comme si l'homme était un ange. Et certes, la thèse est brillamment établie: comme l'ange, l'homme cartésien reçoit directement ses idées de Dieu; il connait sans succession et sans l'intervention des choses. On n'a pas de peine à montrer comment suivent de là l'idéalisme et le subjectivisme.

Et voici Rousseau, le réformateur politique. Avec lui, l'idéal moderne descend encore. Rousseau se proclame saint, parce qu'il accepte tout de lui-même, le mal comme le bien. Qu'importe qu'il fasse le mal, puisqu'il aime le bien? Ou plutôt, comment ferait-il le mal, puisque la nature est bonne, et qu'il lui obéit avec résignation? L'idéal, qui est la liberté de l'état de nature, se réalise dans l'état social, lorsque la volonté générale qui, par la magie du contrat primitif, est identique à notre propre volonté, peut s'exprimer. L'individualisme révolutionnaire, le romantisme et le modernisme ont le devoir de saluer en Rousseau leur vrai père.

Dans les trois réformateurs, c'est la préférence des choses inférieures: science de la matière ou jouissances sensibles; c'est le primat des puissances appétitives; c'est le subjectivisme que M. Maritain dénonce et combat. Il le fait avec un sérieux et une compétence indiscutables, ce qui donne à son ouvrage un grand intérêt. Sans doute, on pourrait lui faire quelques chicanes, discuter certains rapprochements, trouver dans ces réquisitoires des notes un peu forcées, regretter ici ou là quelque outrance, surtout peut-être à l'égard de Descartes. Mais le fond de ce livre est juste. Il contient de lumineuses dissertations, qui remplacent les erreurs détruites. On y rencontre fréquemment d'excellentes remarques, par exemple sur saint Thomas: « plus intellectualiste que Scot pour la connaissance, il est beaucoup moins intellectualiste que lui pour l'action » (pag. 58); ou encore d'éloquents rappels de la gravité de certains sujets: « Toucher au syllogisme, c'est toucher à la nature humaine » (pag. 87); ou enfin d'heureuses expressions de la doctrine: la connaissance de l'ange vient d'une « confidence que l'artiste lui fait de sa science opérative » (pag. 97). En un mot, ce livre sera bienfaisant.

2. Le volume considérable que M. Louis Rougier consacre à l'étude de la scolastique, témoigne, à sa manière, de la place que le thomisme a su retrouver dans la pensée contemporaine [1]. Ce n'est pas le livre d'un ami. M. Rougier appartient à l'école de Bayle, de Voltaire, de Renan et de M. Loisy. Il enseigne à nier et à douter. Pour travailler à cette tâche, il s'est muni d'une érudition, qui n'est pas toujours exacte ni puisée aux sources, mais qui n'en reste pas moins d'une étendue imposante. Il expose d'ailleurs sa pensée avec clarté, et son ouvrage, si l'on veut bien négliger un certain abus de la répétition, est assez vigoureusement composé pour qu'on puisse aisément en dégager la substance. La voici d'abord, à peu près en son entier.

Le problème scolastique consiste à concilier la raison avec la foi. Il est entendu que ce problème est aussi vain que possible. Il suppose d'une part une « raison humaine », capable d'une vérité immuable et l'on sait, depuis la Syllogistique moderne et un précédent livre de M. Rougier [2], combien pareille supposition est illusoire. Il suppose, d'autre part, une vérité révélée authentique, et la critique moderne a montré qu'un tel trésor est au moins trois fois chimérique : d'abord, parce que l'Ancien et le Nouveau Testament sont manifestement tout humains et se détruisent eux-mêmes par leurs contradictions ; ensuite, parce que la tradition a transformé le donné scripturaire en l'imprégnant de philosophie alexandrine ; et enfin, parce que les théologiens et les conciles ont à leur tour modifié essentiellement le donné traditionnel.

Prenons cependant le problème tel qu'il se présentait au moyen âge, où la foi signifiait les décrets des conciles, et où la raison consistait, pour Albert le Grand et Thomas d'Aquin, en la philosophie d'Aristote. Posé en ces termes, le problème était insoluble parce que la philosophie d'Aristote, négatrice de la création, de la Providence, de l'immortalité de l'âme, est tout ce qu'il y a de plus opposé au dogme chrétien. Les scolastiques tournèrent la difficulté. Ils apportèrent au péripatétisme une modification, qui, à première vue, semble insignifiante, mais qui est, en réalité, radicale : de la distinction logique qu'Aristote pose entre l'essence et l'existence, ils firent une distinction réelle. Cette distinction, il est vrai, outre qu'elle est absurde

[1] Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme*. Paris, Gauthier-Villars, 1925, xvi-811 pag.

[2] *Les Paralogismes du Rationalisme*, Alcan, 1920.

en elle-même, introduit la contradiction au sein de l'aristotélisme; mais, à ce prix, elle l'adapte au dogme révélé. Grâce à elle, la création des anges et des âmes, le mystère de la Trinité, celui de l'Incarnation, et d'autres points capitaux du christianisme, reçoivent une justification convenable, ou peu s'en faut. La distinction réelle entre l'essence et l'existence des créatures devient ainsi la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne. Par un hasard curieux, ou plutôt par la force des choses, les Arabes et les Juifs étaient parvenus, de leur côté, à introduire dans le péripatétisme la même distinction, et à fonder sur elle la philosophie des deux autres religions méditerranéennes: le judaïsme et le mahométisme.

Abandonne-t-on la distinction réelle? poursuit M. Rougier. Aussitôt, on échoue à sauver l'intégrité du dogme. Scot, Occam et Suarez en font la preuve, par le fait qu'ayant nié cette distinction, ils se trouvent acculés à des positions réellement identiques à celles des hérésiarques, ou bien à un agnosticisme plus ruineux encore. La scolastique se trouve donc en face de cette alternative tragique: ou admettre entre l'essence et l'existence des créatures une distinction réelle qui est contre toute logique et contre tout bon sens, mais à ce prix sauver le dogme; ou rejeter cette distinction, mais par là-même échouer dans sa tâche.

C'est dire que l'immense labeur des scolastiques a été fourni en pure perte. Le progrès de la pensée n'a pu s'accomplir qu'à mesure qu'on s'est dégagé de la tutelle des théologiens et que la science s'est laïcisée. La Renaissance et la Réforme, l'Encyclopédie et la Révolution, la Critique historique du XIX[e] siècle ont tour à tour avancé cette œuvre de liberté.

On voit par ce résumé quelles sont les intentions de l'auteur. Il réagit de toutes ses forces contre la restauration scolastique et thomiste qui s'accomplit sous ses yeux. On voit aussi qu'il est au courant des controverses qui intéressent ou même passionnent les philosophes catholiques, et qu'il essaie de tourner à son profit les arguments que ceux-ci s'opposent de part et d'autre. Il satisfait tour à tour les deux parties, afin de les condamner l'une et l'autre. Aux partisans de la distinction réelle, il dit: vous avez raison, elle est fondamentale. Mais se tournant aussitôt vers l'autre camp, il lui dit: vous n'avez pas tort, elle est absurde.

Toutefois, la situation est moins dramatique que ne le veut M. Rougier. Les adversaires de la distinction réelle ne la déclarent pas d'ordinaire certainement contradictoire; ils se contentent de la dire moins

probable, ou simplement probable; et dès lors, s'ils jugeaient qu'elle est requise pour l'exposition rationnelle du dogme, ils l'admettraient aussitôt, sans qu'il y eût dans leur adhésion aucun illogisme. Quant à l'argumentation de M. Rougier contre le concept d'une essence qui soit pure puissance par rapport à l'existence, elle est classique depuis longtemps. La réponse ne l'est pas moins, et il n'y aurait aucun intérêt à la reproduire ici. Il faut sans doute concéder à M. Rougier que la distinction réelle, et même que toute philosophie scolastique en général se fonde sur le réalisme, et contredit le conceptualisme. Mais le réalisme ne fait point figure de vaincu. Il est même fortifié, du fait que ceux qui l'abandonnent en viennent à parler des premiers principes comme de pures conventions [1] et à reprendre l'explication sceptique de Hume: l'évidence n'est qu'une habitude [2].

M. Rougier a voulu entrer dans d'autres polémiques. J'aime à croire qu'il n'avait pas entre les mains ce qu'il appelle un décret de 1920, et qui est en réalité une lettre de 1917, adressée à son Ordre par le T. R. P. Ledóchowski, et rendue publique. Il aurait trouvé, incluse dans ce document, une lettre de Sa Sainteté Benoît XV, qui en approuvait les directions. M. Rougier n'aurait pas voulu être plus papiste que le pape, et il se serait gardé de donner au Général des Jésuites une leçon de soumission au Saint-Père.

3. Pendant qu'on s'efforce de les croire dans une impasse, les scolastiques d'aujourd'hui multiplient les signes d'entrain et de progrès. L'un des plus manifestes est sans doute le volume, où M. le chanoine Noël vient de recueillir les différentes études qu'il a publiées depuis une dizaine d'années autour du problème de la connaissance [3]. Ce volume est bien un livre, puisque les articles qu'il réunit, et dont un d'ailleurs est inédit, s'éclairent l'un l'autre et se complètent de manière à dessiner une méthode critériologique bien déterminée. Ce serait juger trop vite que d'identifier cette méthode avec celle qu'on décrit d'ordinaire, à tort ou à raison, comme la méthode de l'école de

[1] « Ces principes, pour un logicien actuel, sont dépourvus de tout mystère. Ils ont la portée de conventions qui fondent la possibilité du discours », pag. 145.

[2] « Ce que nous appelons la rationalisation d'un donné n'est que le fait de son entière assimilation par l'esprit, en vertu de la loi psychologique: *ce qui est habituel paraît évident* », pag. 771.

[3] L. Noël, prof. à l'Université de Louvain, *Notes d'épistémologie thomiste.* Paris-Louvain, 1925, VII-242 pag.

Louvain. M. Noël a tout au moins une manière très personnelle de l'entendre, et s'il en garde l'allure générale et les expressions caractéristiques, il y introduit des précisions fort importantes, qu'on aurait peine, je crois, à trouver ailleurs. Essayons de retrouver et de présenter aussi brièvement que possible les idées directrices de cette épistémologie.

Tout d'abord, il importe souverainement de distinguer l'explication métaphysique du fait de la connaissance certaine, et la constatation même de ce fait. Avant d'expliquer comment il se fait que je connaisse, il faut établir que réellement je connais et résoudre ainsi le problème critique fondamental (pag. 236). Mais comment savoir que ma connaissance atteint le réel? A l'aide de la réflexion, en acceptant le point de départ cartésien, en observant mes états de conscience (pag. 235). L'étude de ces états me révèle, en effet, que dans chacun de mes jugements, il s'opère un travail de critique spontanée, une réflexion fondamentale, grâce à laquelle l'intelligence se rend compte que ce qu'elle possède, de par sa première appréhension, appartient à l'objet auquel elle l'attribue. C'est donc en toute lumière et en toute légitimité qu'elle le lui attribue. « L'intelligence, dès qu'elle se met à faire son œuvre propre, se rend compte de la tendance nécessaire qui lui impose de conformer cette œuvre aux choses » (pag. 112). Mais l'objet ne serait-il pas un pur phénomène, une construction subjective, un double mental d'un réel extramental? Aucunement; l'esprit a conscience d'atteindre l'autre, de prononcer de l'autre ce qui appartient à cet autre. En un mot, c'est une réflexion naturelle qui justifie le réalisme immédiat. Sans doute, nos premières prises sur le réel ne l'atteignent qu'imparfaitement; nous avons à accorder entre elles nos conquêtes successives; dans ce travail, l'erreur est possible; mais la découverte de l'erreur l'est aussi par le retour à l'appréhension initiale, et c'est l'œuvre de la critique. Kant aurait dû renoncer à son système, s'il avait compris comment l'intelligence et le sens s'unissent pour l'appréhension immédiate du réel, et comment par pénétration graduée de son objet, la connaissance intellectuelle peut s'enrichir.

Cette synthèse me semble juste et solide. Elle renferme les points sur lesquels, entre scolastiques, l'accord se fait de plus en plus [1]. Telle qu'elle est présentée par M. Noël, elle est très éclairante. Je la vou-

[1] Cfr. Le Rohellec, « Rev. des Sc. Ph. et Th. », juillet 1925, pag. 389. Gény, « Gregorianum », 1925, pag. 466.

drais encore, pour ma part, dégagée de quelques éléments secondaires, qui me semblent inexacts, mais qui peut-être ne sont que des manières de parler. Je les signale en courant :

Pourquoi appeler doute initial universel ce qui n'est pas une vraie suspension de jugement? (pag. 87). Si l'on doutait, on jugerait que l'on doute, et ce jugement contiendrait la réflexion naturelle et fondamentale qui donne la certitude : on ne douterait donc pas. Il me semble que M. Noël, quand il traite de ce doute, songe au problème idéaliste, sous sa forme berkeleïenne, où le doute en effet est possible, et non au problème sceptique, où un doute initial proprement dit est impossible.

M. Noël semble tenir à une comparaison entre le verbe mental et la chose, que je n'arrive pas à comprendre. La chose peut-elle être saisie autrement que dans le verbe? [1]. L'immédiatisme de la connaissance n'en souffre aucunement : idem est motus in imaginem, qua imago est, et in rem cuius est imago.

Je voudrais aussi affirmer plus fermement que la certitude spontanée est non seulement légitime, mais légitimée. C'est peut-être que je croirais moins que M. Noël à la vertu de la réflexion philosophique. En certains cas, elle me semble en effet n'aboutir qu'à faire voir de nouveau ce qu'on avait déjà fort bien vu. C'est surtout le chapitre deuxième de M. Noël que vise cette remarque.

Enfin la notion de vérité me parait signifier toujours l'accord de ce que l'on affirme avec ce qui est. Nul ne peut refuser cette définition. Ce n'est donc pas la notion de vérité qui se transforme au cours de la recherche épistémologique (pag. 31-49) ; mais on y acquiert des vérités de plus en plus déterminées.

On le voit, ce sont divergences secondaires et peut-être verbales. Autant qu'il m'appartient de le constater, M. Noël a bien mérité de l'épistémologie thomiste, et rendu ainsi un éminent service à la pensée contemporaine [2].

[1] «... c'est ainsi qu'à la réflexion la chose et le verbe sont présents tous deux à la conscience et s'opposent. Mais s'ils sont ainsi, ensemble, présents à la conscience, l'esprit peut les comparer ; c'est tout ce que nous demandions » (pag. 120).

[2] M. Noël parle, à la page 4, de M. Picavet « d'anticléricale mémoire ». Je ne crois pas que l'épithète soit juste. M. Picavet était incroyant, sceptique, semble-t-il, mais il était plutôt sympathique aux personnes et aux choses d'Eglise.

4. De son côté, le Dr. Geyser se fait, dans un nouveau volume, le champion de la métaphysique contre les limitations kantiennes [1]. Il établit d'abord que le transcendant est connaissable; puis il recherche les conditions du possible, étudie la réalité des universaux, traite longuement du principe de causalité, et discute enfin les conclusions de Kant par rapport à l'existence de Dieu et de l'âme. Dieu et l'âme, c'est en effet ce qui importe à notre auteur, comme autrefois à saint Augustin.

On ne peut que souhaiter la plus large diffusion à cette critique de la Critique kantienne. Elle défend avec science et conviction les principes de la philosophie chrétienne. Dans le détail des explications, le docte philosophe utilise les lumières de saint Thomas. Plusieurs fois cependant, il croit devoir les remplacer par d'autres, et je ne crois pas que son argumentation en devienne meilleure. En voici deux exemples. Dans la question des universaux, M. Geyser juge bien à tort que saint Thomas tient à peu près la doctrine de Scot (pag. 63), et qu'il met dans les individus une forme qui reste identique en chacun; ce serait là, pense-t-il, le sens de l'individuation par la matière. Or, il est certain, d'une part, que pour saint Thomas, la nature spécifique est intrinsèquement individuée en chacun des sujets où elle vient à exister, au point de se trouver réellement identique avec l'individualité de chaque sujet; et, d'autre part, dans la doctrine dont M. Geyser se contente, on reconnaît bien une analyse exacte du donné psychologique et l'affirmation de l'objectivité de l'universel, mais toute explication métaphysique a disparu. Ce malheur ne viendrait-il pas d'une confusion assez fréquente? La matière est principe d'individuation en ce sens que sa présence dans une essence rend possible la multiplicité des individus, ce qui suit des principes de l'acte et de la puissance; mais non dans le sens qu'un individu soit tel uniquement parce qu'il a telle matière. Il est tel parce qu'il a aussi telle forme.

Ailleurs, M. Geyser ne pense pas pouvoir admettre une connaissance immédiate de l'existence de l'âme (pag. 147). Pour nous connaître comme sujets, nous aurions besoin d'une sorte d'inférence. Du donné de conscience qui se manifeste, on conclurait à un sujet auquel il se manifeste. Mais est-il possible que je saisisse un donné de conscience, sans que je me saisisse en même temps et du même coup

[1] Dr. JOSEPH GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik, mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants.* Freiburg im Breisgau, 1923, Herder, 167 pag.

comme le sujet auquel il se manifeste? Puis-je juger, vouloir, sans me sentir comme le principe de mon jugement, de ma volition, et entends-je signifier autre chose en disant: je juge, je veux? Certes, ce n'est pas là savoir ce qu'est l'âme, ni la voir spirituelle et immortelle, mais c'est l'atteindre comme sujet et principe de ses actes. Ceci reconnu, combien plus aisée et plus décisive eût été la preuve de la liberté, qui se trouve au dernier chapitre!

On peut regretter ces imperfections dans un ouvrage qui est d'ailleurs excellent, et qui reste des plus utiles. Il fortifiera les certitudes sur les grands objets de la métaphysique, et détachera de l'agnosticisme désespérant. — Je ne dis rien de l'importante étude sur le principe de causalité qui se trouve dans ce volume, le regretté P. Gény ayant eu l'occasion d'en parler dans le dernier bulletin.

5. Il faut être reconnaissant au P. Auguste Valensin d'avoir eu, lui aussi, la pensée de réunir des notes éparses, qui avaient toutes attiré l'attention, au moment de leur première mise au jour. Le volume qui nous est présenté [1] contient deux articles sur Kant, une étude sur le panthéisme, une analyse de Hegel, une théorie de l'analogie, et un grand nombre de courts essais sur des questions diverses, « à travers la métaphysique ». Les exposés de la doctrine kantienne méritent, par leur clarté et leur exactitude, d'être proposés comme l'une des meilleures introductions qui soient, avec le récent et lumineux article du P. Charles [2], à l'étude du kantisme. Les pages sur le panthéisme paraitront à plusieurs, je le crains, moins satisfaisantes. Et en vérité, il est regrettable que le P. Valensin ait dû renoncer à l'exposé qu'il projetait de faire du panthéisme de Fichte et de Hegel. Jusqu'à nouvel informé, en effet, on n'arrive guère à croire que le panthéisme des philosophes, tel que l'histoire le connait, consiste à soutenir, comme le veut le P. Valensin, l'assomption de toutes les natures finies par l'Être divin, les natures restant diverses, la subsistence étant unique. Cette interprétation obligerait, semble t-il, non seulement à modifier les expressions des panthéistes et à remplacer, par exemple, substance par subsistence, mais encore à négliger nombre de leurs affirmations, qui supposent l'identité de nature du monde et de Dieu. Qu'on réfléchisse, par exemple, à ce qu'implique une thèse comme

[1] Auguste Valensin, *A travers la Métaphysique*. Paris, Beauchesne. 1925, 251 pag.

[2] *Dict. de Théol. cath.* Letouzey, 1925.

celle-ci : « nous sommes *un et identiques* dans la mesure où, par la raison, chacun de nous pense ce qui est pensé par tous » (pag. 112). Je ne vois pas qu'on parvienne à lui trouver un sens, à moins d'y lire affirmée une identité de nature. Comment sans cela l'unité serait-elle faite par la raison? — En outre, l'argument d'expérience, auquel doit recourir l'auteur contre le panthéisme, tel qu'il l'interprète, paraît d'une efficacité douteuse. Il repose, en effet, sur la conscience de notre responsabilité. Mais la conscience de notre responsabilité repose sur celle de notre liberté (pag. 182). Or, si l'on imagine deux natures humaines subsistant par le Verbe, on trouve dans l'une et dans l'autre la conscience de la liberté et de la responsabilité. Si donc l'argument donné valait, il prouverait trop.

Dans sa théorie de l'analogie, qui sera très remarquée, je crains que le P. Valensin n'ait trop décomposé l'unité supérieure du concept analogique, en lui attribuant deux sens, dont l'un semble impliquer l'univocité, et l'autre, l'équivocité: on courrait ainsi tour à tour le double risque de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme. Ainsi, malgré l'intention de l'auteur, n'est-ce pas donner prise aux partisans de l'univocité de l'être, que de dire que l'existence, considérée dans sa fonction d'exclure le néant, apparaît comme identique à elle-même dans tous les cas? (pag. 224). Puisque chacun des êtres s'oppose diversement au néant, l'existence en chacun d'eux, même considérée dans sa fonction d'exclure le néant, n'est pas identique dans tous les cas. Elle exerce cette fonction diversement.

Mais laissons là les critiques, qui montrent pourtant elles aussi l'intérêt de l'ouvrage. Dans les études dont j'ai parlé, et dans les notes multiples et excellentes dont je n'ai pu rien dire, le P. Valensin manifeste une merveilleuse facilité d'exposition. Les formules lumineuses, qui attirent l'attention et la récompensent, abondent dans ses pages. On est charmé par la langue nette et concise, par le tour original de la phrase, par le naturel et le pittoresque des expressions. Les exposés seraient d'ordinaire trop brefs et trop directs pour réduire un adversaire; mais pour initier un disciple ou pour résumer un enseignement, ils sont on ne peut plus précieux.

6. Les travaux des scolastiques qui viennent d'être présentés, témoignent tous d'un souci ardent de guérir les esprits atteints par les faux principes des philosophes modernes. Obéissant à la même pensée, M. Fulton John Sheen, dans une thèse qui fait honneur à l'enseignement de l'Université catholique de Louvain, a voulu confronter avec

la philosophie de saint Thomas la philosophie contemporaine, et tout spécialement la philosophie anglaise et américaine [1]. On rencontre à tout instant, dans son livre, les noms de James, Schiller, Bradley, Russel, Jones, Perry, Alexander, Wells etc. Avec beaucoup de clairvoyance, M. Sheen a saisi les tendances essentielles des systèmes et il les expose en une langue claire, agréable et du meilleur ton. Cet ouvrage sera grandement utile à deux sortes de lecteurs. A ceux qui désirent connaître les directions de la pensée philosophique dans les pays de langue anglaise, directions qui semblent parfois si confuses et si paradoxales, il servira de guide éclairé et judicieux. A ceux qui ignorent la scolastique, et qui risquent de se laisser entraîner par le prestige des maîtres contemporains du pragmatisme, de l'idéalisme, du néoréalisme américain, il découvre un système qui satisfait à la fois l'intelligence et le cœur et qui répond seul aux aspirations profondes de notre nature.

M. J. Sheen insiste, en effet, sur l'aptitude du thomisme à contenter à un degré surprenant ce qu'il y a de raisonnable dans cet amour de l'immanence, de l'évolution et de l'unité, qui inspire les systèmes contemporains. On ne peut méditer le chapitre onzième du quatrième livre de la Somme contre les Gentils, qu'utilise très à propos notre auteur, sans être émerveillé par le spectacle d'une synthèse si harmonieuse, si vivante, si intérieure, et cependant si respectueuse des différences que l'expérience et la raison manifestent entre les êtres. A cette lumière, on juge bien vaines les accusations qu'apportent les modernes dans leur procès contre l'intelligence. La supériorité du thomisme n'éclate pas moins quand il s'agit de l'existence et de la nature de Dieu. Alors que beaucoup de nos contemporains, qui se refusent à nier Dieu, s'en forment une idée contradictoire, puisqu'ils le veulent fini, relatif, en devenir, saint Thomas en maintient jalousement la transcendance, sans cesser d'insister sur l'intimité de ses rapports avec le monde. M. Sheen souligne d'ailleurs justement le fait que ceux-là qui ont le plus parlé de l'expérience religieuse ne l'avaient point eux-mêmes connue.

Puisse le livre de M. Sheen obtenir tout le succès qu'il mérite, et atteindre, surtout en Angleterre et en Amérique, son noble but: « to suggest solutions of modern problems in the light of the philosophy of St. Thomas » (pag. v).

[1] FULTON JOHN SHEEN, Ph. D., *God and Intelligence in modern philosophy, a critical study in the light of the philosophy of St. Thomas Aquinas*, 287 pag.

7. Voici enfin publiées les fameuses questions, où Pierre Olivi expose sa doctrine sur l'union de l'âme et du corps [1]. C'est en condamnant cette doctrine que le concile de Vienne, en 1311, a défini que l'âme intellective est forme du corps. On ne peut fixer le sens de cette définition, sans en connaître les circonstances historiques, et en particulier les idées d'Olivi. Déjà, en 1920, l'éditeur d'Olivi, le P. Bernard Jansen S. I. avait indiqué, ici-même [2], les résultats principaux de ses recherches. Aujourd'hui, chacun pourra les contrôler; mais sans doute on n'y modifiera rien d'essentiel. Olivi enseigne que l'âme humaine est composée de trois formes (intellective, sensitive, végétative), déterminant une même matière spirituelle. L'âme sensitive et l'âme végétative sont par elles-mêmes formes du corps. L'âme intellective ne l'est pas. Toutefois, l'unité de la matière spirituelle fait que l'âme intellective appartient, comme partie substantielle, au même tout que l'âme sensitive et que le corps: « Nam sensitivum cum intellectivo consubstantialiter concurrunt in eadem materia spirituali, et idem sensitivum consubstantialiter informat corpus hominis. Hoc autem est impossibile, quin extrema, scilicet intellectivum et corpus, eo ipso sibi consubstantialiter coinclinentur et couniantur » [3]. Olivi ne se contente donc pas d'une union accidentelle entre l'âme intellective et le corps, comme serait l'union d'un moteur avec son mobile; et peut-être le P. Jansen met-il trop l'accent sur cet aspect platonicien de la théorie. Olivi veut une union vraiment substantielle, un seul être, une seule personne, sans que pour cela l'âme intellective informe par elle-même le corps. Les Pères du concile ont exigé qu'entre le corps et l'âme, on affirme un rapport qui soit celui de la matière à sa forme. Mais ils n'ont pas précisé si le corps informé par l'âme intellective devait être conçu comme une matière première, ou comme une matière déjà informée.

Nous signalons spécialement ces questions dont l'intérêt est de premier ordre. Mais il en est d'autres, dans le même volume qui méritent aussi de retenir l'attention: sur la pluralité des formes, sur l'immortalité de l'âme, sur la liberté. On remarquera aussi, sans doute à voir comme Olivi tire à lui saint Augustin (vg. pag. 185-188) combien on risquerait de s'illusionner en prenant l'augustinisme du moyen-âge pour la doctrine authentique du docteur d'Hippone.

[1] Bernardus Jansen S. I., *Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M. Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Volumen II. *Quaestiones 49-71*. Quaracchi, 1924, 644 pag.

[2] « Gregorianum », I, pag. 78-90.

[3] Qu. LI. App., ad 13^{um}.

Le P. Jansen donne les variantes des manuscrits, précise les citations, indique les principales divisions. Qu'il soit remercié d'avoir mis entre les mains des travailleurs un si utile instrument de recherche, et une ample matière à méditation.

8. La jeune Université catholique de Milan, dont l'activité révèle une vie intense, avait publié l'un des premiers recueils d'études en l'honneur de saint Thomas, à l'occasion des récents centenaires. Elle a eu la pensée de réunir des mélanges sur le Kantisme pour commémorer le centenaire de la naissance de Kant [1]. Son intention était moins de souligner une antithèse que de rechercher des points de contact.

En tête du volume, vient un article très remarquable du R. P. Gemelli, recteur de l'Université et inspirateur de la présente publication. L'éminent écrivain rejette, avec grande raison, cette conception simpliste de l'histoire de la philosophie, d'après laquelle les philosophes, avant Kant, ne se seraient occupés que de l'objet de la connaissance, et ne seraient venus qu'avec Kant, le Copernic de la philosophie, à l'étude des conditions subjectives de la connaissance. Ce serait faire vraiment trop belle la part du philosophe de Königsberg, et ce serait méconnaître les profondes analyses par lesquelles un grand nombre de ses prédécesseurs avaient essayé d'éclairer les rapports de l'objet et du sujet. Quant au reste de l'article, toujours très suggestif, j'éprouve, pour ma part une grande répugnance à admettre l'interprétation du kantisme qu'il suppose. Je sais bien que d'autres commentateurs l'adoptent. Mais elle me parait se heurter aux déclarations les plus nettes de Kant. Se représenter Kant comme un métaphysicien qui a pour but d'établir l'existence objective de Dieu et de l'âme, ne me semble vraiment pas exact. Sans doute, selon Kant, la raison ne peut se satisfaire sans recourir à Dieu et à l'âme ; mais, selon lui, on ne peut conclure de ce besoin impérieux et naturel de la raison à la réalité des êtres que ce besoin réclame. Et lorsque les intérêts de la moralité nous amènent à affirmer que Dièu est, cela ne fait aucunement que nous sachions qu'il est. Je ne crois pas que Kant eût signé ces lignes du P. Gemelli : « Ma quando la ragione pratica dirà all'uomo : " Dio è ", " l'Io è sostanza libera e immortale ", e " esiste l'incondizionato cosmico ,, ; l'uomo dirà : " Lo sapevo ,, ». Dans ma manière de voir, d'ailleurs classique, j'ai pour allié dans le même volume M. Ludovico

[1] *Immanuel Kant (1724-1924). Volume commemorativo del secondo centenario della nascita.* A cura del P. Agostino Gemelli O. F. M. Milano, « Vita e Pensiero », 1924, 323 pag.

De Simone, qui, non seulement affirme l'unité des trois critiques kantiennes, mais qui voit cette unité dans le maintien obstiné d'un agnosticisme impénétrable [1]. Il reste que Kant semble avoir toujours rêvé de construire une métaphysique, bien qu'il soit mort avant de réaliser son rêve, et que nous devons prendre acte de ses désirs et de ses exigences pour montrer comment notre système les satisfait. Par là, nous pouvons conclure avec le P. Gemelli: « E superiamo, così, Kant colla filosofia perenne, integrando e correggendo il suo pensiero col pensiero che da Platone e da Aristotele, attraverso S. Agostino e S. Tommaso, viene fino a Kant e oltrepassa Kant » (pag. 17).

Vient ensuite dans le recueil une étude du Prof. Mario Casotti, qui prouve comment l'idéalisme, loin de perfectionner le kantisme, l'affaiblit et le rend contradictoire. Le P. E. Chiocchetti, connu par ses remarquables travaux sur l'idéalisme contemporain en Italie, met en saillie l'opposition qui existe entre Kant et Rosmini et M. Masnovo montre avec quel bonheur réagit déjà contre Kant ce Buzzetti que, dans un précédent livre, il a mis à l'origine de la restauration thomiste au XIX^e siècle. Suit une intéressante étude du Professeur Paolo Rotta sur les rapports de Kant avec Platon. Peut-être le rapprochement des deux philosophes, déjà tenté par Schopenhauer, y est-il poussé un peu loin. Selon Platon, nous connaissons l'intelligible, nous ne connaissons même vraiment que lui. Selon Kant, nous ne le connaissons pas. — Le volume est complété par une série d'études particulières et précises, qui achèvent d'en accroître l'intérêt. Le Dr. Umberto Padovani synthétise les idées de Kant sur la religion; le Dr. Guido Rossi relève les diverses étapes de la pensée de Kant sur le problème de l'existence de Dieu (étude considérable et sérieuse de près de cent pages); le Prof. G. B. Biavaschi expose et critique, avec une juste sévérité, le système politique de Kant; et enfin le Prof. Ulisse Pucci donne de la pédagogie Kantienne une description précise et sagace.

9. Et voici maintenant quelques manuels. Le *Cursus Philosophiae* du R. P. Marcel de l'Enfant Jésus, carme déchaussé [2], s'inspire très heureusement des cours fameux d'Alcala (Complutenses) et de Salamanque. Une grande fidélité à saint Thomas, une information étendue, de la précision, une langue claire et facile, telles sont les

[1] *L'unità della filosofia di Kant nelle tre critiche,* pag. 52-59.

[2] P. Marcellus a Puero Iesu, *Cursus philosophiae scolasticae, ad mentem doctoris S. Thomae Aquinatis.* Bilbao, 1924. Vol. I. *Logica,* VIII-322 pag. Vol. II. *Philosophia naturalis,* 501 pag. Vol. III. *Metaphysica et Moralis,* 503 pag.

principales qualités de cet ouvrage. Dans l'ordre des traités, l'ontologie ne vient plus après la logique, mais seulement après la psychologie, avant la théologie naturelle. A ce compte, il n'y aurait peut-être plus grande raison d'en faire un traité à part, et mieux vaudrait sans doute en répartir la matière dans les autres traités. Toutefois, il ne semble pas démontré que, dans l'enseignement, quelques notions de métaphysique générale, — et l'ontologie actuelle n'est guère autre chose, — ne soient pas d'une grande utilité pour l'intelligence de la cosmologie et de la psychologie. Rien n'oblige d'ailleurs à donner ces notions selon une méthode a priori: les faits qui les suggèrent sont simples, et ils peuvent être aisément analysés devant des commençants. — On pourrait également discuter les raisons qui ont poussé l'auteur à traiter en cosmologie de l'idéalisme, du panthéisme et de la création.

Il y a dans ce manuel quelques parties faibles. Ainsi, les preuves de l'existence de Dieu y occupent à peine cinq pages. Il y aurait lieu aussi de fortifier ce qui est dit de l'induction, du transformisme, du spiritisme. En retour, la morale, pour laquelle l'auteur était spécialement préparé, est traitée avec l'ampleur et la force désirables. Les principes s'y trouvent clairement posés; et ils sont poussés jusqu'aux applications les plus concrètes avec beaucoup de discernement.

10. Le traité de morale du P. Sortais, extrait de son manuel de philosophie [1], est très digne d'être recommandé, non seulement aux étudiants, mais encore à toute personne qui désire trouver une saine doctrine morale, scientifiquement exposée et confrontée avec les doctrines subversives. Non content d'établir les principes, l'auteur a abordé les questions les plus particulières et les plus actuelles, comme, par exemple, le féminisme, l'école unique, la Société des Nations. Des divisions nettes et logiques, une bibliographie abondante et précise, des tables détaillées et commodes ajoutent beaucoup à la valeur de l'ouvrage. Dans la morale générale, il eût été plus logique, me semble-t-il, de commencer par traiter de la fin de l'homme et du souverain bien, avant de parler de loi morale. Mais sans doute l'auteur aura obéi à des raisons d'ordre pédagogique ou pratique. Parfois aussi, au milieu de la multitude des faux systèmes, la vraie doctrine perd un peu de son relief. Défauts légers, peut-être difficilement évitables, qui n'empêchent point le présent traité d'être excellent et précieux.

[1] Gaston Sortais S. I., ancien professeur de philosophie, *Morale générale, personnelle, sociale, internationale et religieuse.* Paris, Lethielleux, 1924. 435 pag.

11. Signalons, pour finir, deux rééditions: la cinquième édition de la *Summa philosophiae* du P. Remer [1], et la quatrième des *Institutiones philosophicae* du P. de Mandato [2]. Le manuel du P. Remer est de toute première valeur. Composé, pour ainsi dire, avec des textes de saint Thomas, il donne une doctrine profonde, cohérente, très déterminée. Le P. Geny corrigeait les épreuves du dernier fascicule, lorsque Dieu l'a appelé si tragiquement à lui. Il avait, depuis la 3e édition, introduit dans l'ouvrage les notes historiques utiles et une confrontation précise avec les sciences expérimentales. Dans la présente édition, il a apporté encore quelques modifications importantes, surtout en Psychologie, où est maintenant soutenue la thèse de la simplicité, « et per se et per accidens » du principe vital, et où l'on trouve des développements nouveaux sur la connaissance en général et sur les états anormaux.

Aux traités spéculatifs du P. Remer, a été adjointe une morale: celle du P. Ferretti S. I., revue et complétée par le P. Stan. Orzechowski S. I. [3], La morale générale, où l'on retrouve, nettes et fermes, les lignes maîtresses de la doctrine de saint Thomas, semble tout particulièrement recommandable.

Dans la réédition du P. de Mandato, désirée elle aussi par le regretté P. Geny, on n'a guère modifié que le premier volume, et tout particulièrement la Logique majeure. Cet ouvrage est donc, surtout dans le second volume, moins développé que celui de Remer. Le P. de Mandato expose un thomisme très pur dans une langue admirablement claire.

CHARLES BOYER S. I.

[1] V. REMER S. I. in Universitate Gregoriana olim professor, *Summa Philosophiae scholasticae.* Editio 5a, emendata et aucta a Paulo Geny S. I. in eadem Universitate professore. Romae, 1925. I. *Logica minor,* 139 pag.; II. *Logica maior,* 159 pag.; III. *Ontologia,* 247 pag.; IV. *Cosmologia,* 235 pag.; V. *Psychologia,* XI-329 pag.; VI. *Theologia naturalis,* 240 pag.

[2] P. DE MANDATO S. I. in P. Universitate Gregoriana olim professor, *Institutiones philosophicae, ad normam doctrinae Aristotelis et S. Thomae Aquinatis.* Editio 4a, accurate expolita a P. Carolo Boyer S. I., in eadem Universitate philosophiae lectore. Romae, 1925. Vol. I. complectens *Logicam* et *Philosophiam primam seu Ontologiam,* 453 pag.; Vol. II. complectens *Cosmologiam, Psychologiam* et *Theologiam naturalem,* 551 pag.

[3] A. FERRETTI S. I., *Philosophia moralis.* Editio 3a a Stanislao Orzechowski S. I. emendata et aucta, XVI-392 pag.

RECENSIONES

HERMANNUS DIECKMANN S. I. — De Ecclesia Tractatus historico-dogmatici. Tomus I. *De regno Dei. De constitutione Ecclesiae.* — Frib. Brisgov., Herder, 1925, XVIII-554 pag. M. 14.

Praeter alios non paucos et egregios de Ecclesia tractatus, qui his ultimis annis in lucem prodierunt, et quorum praecipuos enumerat cl. auctor in bibliographia (n. 17) [1], nunc denuo editur hoc praeclarissimum opus P. Dieckmann, ab aliis quidem incoeptum, quos fraterna caritate et pietate in praefatione commemorat (pag. III), sed ab ipso ad perfectionem adductum.

Opus integrum triplici constabit tractatu, quorum primus est *de Regno Dei,* alter *de Constitutione Ecclesiae,* tertius tandem *de Magisterio Ecclesiae* (n. 10-13). In hoc tomo explicantur tantum duo priores tractatus.

In tractatu de Regno Dei cl. auctor explicare intendit quid intellexerit Christus Dominus hoc termino complexo: « Regnum Dei ». Et methodo stricte historica, id est, praescindendo a revelatione quae et quatenus ab Ecclesia proponitur (n. 14), et inspectis evangeliis aliisque documentis antiquis, quatenus historicam veritatem continent, ad has conclusiones devenit cl. auctor, optime demonstratas:

Secundum evangelia Christus annuntiavit: 1° Regnum Dei non mere eschatologicum, sed etiam praesens (pag. 80 sq.); 2° Regnum Dei quod est *a)* societas aliqua religiosa externa et visibilis (pag. 103 sq.); *b)* societas non politica, sed religiosa (pag. 115 sq.); *c)* novus ordo religiosus substitutus Veteri Testamento, abrogato per Christum Dominum (pag. 126 sq.); *d)* indole sua et expressa Christi voluntate universale, id est, destinatum pro omnibus hominibus omnium temporum.

[1] Quoniam cl. auctor in bibliographia enumerat eos auctores qui « mentionem honorificam merentur », nonne, ut de vivis taceamus, in eorum numero poni posset P. Dominicus Palmieri? Qui quidem non scripsit tractatum de Ecclesia, sed de Romano Pontifice; in quo tamen videntur quaedam esse ad doctrinam de Ecclesia spectantia (ut est imprimis quaestio de primatu Petri et Rom. Pontificum) quae singularem mereantur laudem.

Quanti momenti sint hae veritates, et quam sit necessaria nostris temporibus accurata et historica demonstratio earundem, nemo non videt; id enim quod cl. auctor demonstrat egregie historicis documentis, est illud ipsum quod catholici, praeeunte magisterio Ecclesiae, firma fide tenemus. Quapropter omnis innovatio et substantialis evolutio, qualem asserunt adversarii nostri, reiicienda est ut certis factis contraria. Haec est consequentia summi momenti, quae sponte fluit ex praeclara tractatione P. Dieckmann.

Nec minoris momenti sunt quae in altero tractatu probantur, qui est de Constitutione Ecclesiae; in quo, praemissis quibusdam notionibus de societate, de auctoritate et similibus, explicat primo auctor (pag. 189, n. 238) quinam sit proprius huius secundi tractatus scopus, investigare scilicet num ex mente Christi iure aequiparentur Regnum Dei et Ecclesia Christi. Auctoris responsio est, Ecclesiam Christi non sub omni respectu aequiparari cum Regno Dei, sed esse Regnum Dei praesens. Ratio autem distinctionis est clara, quia Regnum Dei in tota sua latitudine complectitur non solum Ecclesiam nunc militantem in terris, sed etiam triumphantem in caelis. Quapropter, si Ecclesiam hac modo indicata et universaliore ratione sumamus, nihil obstabit quominus Regnum Dei et Ecclesiam dicamus esse unum idemque.

His praestitutis, hic secundus tractatus dividitur in quatuor capita, quorum primum est de institutione Ecclesiae. In eoque cl. auctor primo probat Christum collegisse discipulos et asseclas, e quibus elegit *Duodecim*, qui ut tales formarent aliquod collegium (pag. 198 sq.); his *Duodecim* dedisse auctoritatem socialem et hierarchicam (pag. 255 sq.); et sic instituisse societatem visibilem, hierarchice constitutam, quam vocavit Ecclesiam suam (pag. 271 sq.). Tum vero tractatur quaestio de primatu Petri, eiusque perennitate, probata primum, ut nunc necessarium est, genuinitate textus *Mt.*, 16, 17-19 (pag. 285 sq.).

Succedit caput alterum, quod est de Ecclesia ut fuit tempore apostolico; ibique quaestione duplici haec ordine demonstrantur: Tempore apostolico *Ecclesia universalis* erat hierarchice constituta; ipsae etiam *ecclesiae particulares*, utpote in Ecclesia universali et per eam subsistentes, hierarchice constitutae erant (pag. 346 sq.).

In capite tertio agitur de Ecclesia qualis fuit tempore postapostolico, in eoque primo quaeritur de organizatione ecclesiarum particularium, seu de episcopis, et postea de organizatione Ecclesiae universalis, seu de primatu Romani Pontificis. Quoad episcopos autem hae proponuntur theses: 1° Tempore postapostolico singulis ecclesiis praeerant episcopi, ita quidem ut circa medium saeculum secundum

episcopatus in omnibus ecclesiis plene constitutis fuerit monarchicus (pag. 372 sq.); 2° Consensus aetatis postapostolicae testatur non solum episcopos primos esse ab apostolis institutos, sed etiam eorum esse successores in munere apostolico ordinario; secundum quem consensum episcopi sunt hierarchici et iuris divini (pag. 394 sq.).

Ut auctor recte animadvertit (n. 459), praecipuum in hac questione illud est, « episcopatum esse gradum hierarchicum, subordinatum quidem primatui Ecclesiae universalis, sed *supremum in Ecclesia particulari*, *idque ex positiva voluntate et institutione divina* » (sublineatio est nostra). Si enim hoc punctum recte probatur, iam etiam probatum est presbyteros esse iure divino, seu ex positiva voluntate et institutione divina, episcopis inferiores. Attamen cl. auctor id non satis inculcare videtur; scilicet, in primitiva Ecclesia haberi non solum episcopos, sed. etiam presbyteros et ministros ab episcopis distinctos, et quidem ita ut episcopi in singulis ecclesiis ex voluntate divina supremum gradum occupent. Id certe continetur omnino in tota doctrina cl. auctoris; sed tamen forte opportunum fuisset aliquanto explicatius hanc materiam tractare; ut sic nimirum haberetur non solum implicita, sed etiam explicita refutatio erroris presbyteriani.

Utrum aetate ipsa apostolica episcopatus fuerit ubique monarchicus, cl. auctor explicite non decidit (n. 459). Explicite, inquam; etenim implicite videtur haec quaestio decisa manere his verbis (n. 459 ad finem): « Documenta historica non omni evidentia excludunt theoriam, quasdam fuisse circa annum 100 ecclesias stricte collegialiter institutas; nihilominus simul testantur *apostolos reliquisse posteris formam constitutam episcopatus monarchici* » (sublineatio est nostra). Ut enim rectissime ait van Noort (*de Ecclesia*, n. 38) « omnino censendum est, apostolos in eo etiam, quod episcopos monarchicos instituerent, divinam iussionem esse secutos ». Illud autem quod ait cl. auctor verbis modo laudatis, non omni evidentia excludi documentis historicis theoriam quandam, secundum quam versus a. 100 fuisse dicuntur quaedam ecclesiae collegialiter institutae, nullius momenti est, si ratio habeatur eorum quae P. Dieckmann statim explicat n. 400, suntque eiusmodi: « Facta, quae afferri solent ad probandam indolem collegialem episcopatus, *aut carent certitudine et claritate*, aut innituntur silentio testium, *aut non excludunt episcopatum vere monarchicum* (sublineatio est nostra) ». Si igitur factis illis non excluditur episcopatus vere monarchicus, si illa facta sunt praeterea obscura et incerta contra alia plurima clara et certissima, nihil aliud restat nisi ut episcopatus monarchicus sine ulla ambage ubique tenendus sit.

Post haec omnia cl. auctor agit de primatu episcopi romani, ad quam quaestionem aliam praemittit de commoratione et episcopatu Petri romanis (pag. 415 sq.); ita tamen ut recte advertat has duas quaestiones non esse necessario colligatas, sed ex factis positivis probandas. « Videlicet, inquit (n. 484), etiamsi constet... Petrum revera Romae commoratum esse atque episcopatum romanum gessisse, ita ut episcopi romani Petri successores in hac particulari ecclesia dici possint et debeant, nequaquam licebit inferre eosdem eius successores esse in primatu: episcopatus enim romanus et primatus sunt munera diversa, quorum coniunctio positive probanda est. Ex altera parte, potuit Petrus primatum ligare cum episcopatu romano, licet ipse numquam fuisset episcopus romanus neque unquam Romae degisset ». Quibus praemissis, ex omni genere documentorum probat reapse Romanum episcopum esse successorem Petri in primatu.

Ad finem adiiciuntur per modum appendicis protestantium tum antiquorum, tum recentiorum sententiae de Ecclesia Christi, quorum refutatio iam in antecedentibus continetur (pag. 467 sq.).

Tandem in cap. quarto, quod est de Ecclesia Christi nunc exsistente, proponitur duplex via, ab antecedentibus praescindens, qua vera Christi Ecclesia certe cognosci possit. Prima est via notarum unitatis, catholicitatis, sanctitatis et apostolicitatis, quae verificantur in sola Ecclesia romana (pag. 497 sq.). Secunda est via, quam cl. auctor vocat empiricam (pag. 513 sq.); estque illi similis per quam probatur divina Christi legatio. Nimirum: Ecclesia romana affirmat se solam esse veram religionem a Deo institutam. Si autem haec affirmatio probetur miraculis ab ipso Deo insignita, quod factis est ostendendum, probatum quoque manebit Ecclesiam romano-catholicam esse solam veram Ecclesiam a Christo institutam.

De ingente eruditione auctoris, nihil est quod dicamus; illam enim satis ostendunt notae singulis thesibus additae, in quibus afferuntur omnia documenta quae in hac tractatione desiderari possunt.

Quoad methodum cl. auctoris, ipse affirmat eam esse prorsus historicam, ita ut fontes adhibeantur tanquam mere historici, et cum praecisione ab omni indole sacra vel inspirata (sic n. 15). De qua re hoc nobis dicendum videtur: Quandoquidem cl. auctor supponit in antecessum probatam divinam Christi legationem (n. 4), quaecumque afferantur ex verbis Christi legati divini non solam continent historicam veritatem, sed veritatem innixam in infallibili verbo Christi legati divini. Ab hoc ergo elemento praescindi non potest, quamvis utique praescindendum sit ab indole inspirata sacrorum librorum quibus utimur ad

ostendendum quomodo Christus instituerit veram societatem, quam vocavit Ecclesiam suam, et quibus praerogativis voluerit eam constare.

Praeterea, quod cl. auctor intendit tractationem apologeticam omnino separare a dogmatica, dubitari posse videtur utrum verae scientiae de Ecclesia reapse prosit. Cfr. d'Herbigny, *de Ecclesia*, n. 3.

Sed quidquid de his dicere velis, cl. auctor argumentatione valde copiosa et solida probat quaecumque sibi probanda proposuit. Putamus igitur eius opus commendatione dignissimum esse, magnamque lectoribus utilitatem allaturum. Speramus fore ut, edito sine mora tractatu tertio et ultimo, quamprimum opus integrum perficiatur.

G. Huarte S. I.

BLASIUS BERAZA S. I. studiorum praefectus ac S. Theol. Prof. in Coll. Maximo Oniensi. — **Tractatus de Deo Elevante, de Peccato Originali, de Novissimis.** — Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1924, in-8°, xxiv-701 pag.

Post praeclarissimos tractatus de gratia et de Deo creante, nunc in lucem editur a R. P. Beraza tertius hic tomus cursus theologici oniensis, amplitudine ac gravitate duobus praecedentibus non secundus.

Integrum opus complectitur tres tractatus qui sunt de Deo elevante, de Peccato originali, de Novissimis. Eorum prior dividitur in tres sectiones, quarum prima est de notione doni supernaturalis tum relative (cap. 1), tum absolute inspecti (cap. 2); altera agit de possibilitate entis supernaturalis (cap. 1), eiusque exsistentia (cap. 2); tertia vero post enumeratos diversos naturae status, explicat statum iustitiae originalis (cap. 1), eius supernaturalitatem (cap. 2) et possibilitatem status naturae purae (cap. 3).

In tractatu de peccato originali duae habentur sectiones, prima de peccato originali originante, secunda de peccato originali originato, ubi agitur de exsistentia peccati originalis (cap. 1), de natura eius (cap. 2) ac de eius effectibus (cap. 3).

Tandem in tertio tractatu qui est de novissimis sex capitibus considerantur primo novissima omnium singulorum, et postremo novissima generis humani, id est, signa praecedentia secundum Christi adventum (cap. 1), resurrectio carnis (cap. 2) et secundus Christi adventus (cap. 3).

Cum claritas expositionis, amplitudo et copia doctrinae optimae, demonstrationum abundantia et soliditas eadem ratione in hoc tertio tomo resplendeant quo in praecedentibus eiusdem cl. auctoris, non est cur anteactis laudibus novas hic adiciamus laudes.

Si ad opiniones descendamus quas in rebus disputationi obnoxiis cl. auctor praeoptat, notanda nobis videtur doctrina eius de natura peccati originalis. Et primo quidem negat illud esse voluntarium tum prae voluntate unius Adae ut capitis naturae simpliciter et sine addito (n. 609 sq.), tum prae voluntate personali uniuscuiusque propria, moraliter inclusa in voluntate Adami (n. 712). Quibus reiectis, sententiam suam hac thesi proponit (n. 731): « Peccatum originale est nobis voluntarium prae voluntate Adae capitis. Ut autem voluntas Adae esset moraliter nostra, necessaria fuit positiva Dei institutio, qua Adam universi generis humani caput etiam morale et iuridicum institueretur ».

Cum vero aliquam positivam Dei institutionem etiam illi auctores admittant quos R. P. Beraza primo refutat, discrimen inter opinionem eorum et eam quae ab ipso praeeligitur, constituenda est in diverso modo explicandi praedictam institutionem Dei positivam. Quam cl. auctor his verbis declarat (n. 736 et 739): « Positiva haec institutio non consistit solummodo in eo quod addiderit naturae Adami iustitiam originalem ad modum accidentis specifici, in posteros via generationis transfundendam... Quapropter admittenda est institutio Dei positiva, respiciens non solum naturam, sed etiam personam Adae, et vi cuius Adam constitutus fuerit caput morale et iuridicum totius generis humani ».

Obiicit sibi cl. auctor (n. 756) ita proponi aliis verbis sententiam de inclusione voluntatum nostrarum in voluntate Adae. Id autem negat ipse omnino; negat etiam cum hac conceptione capitis moralis et iuridici perire propriam rationem propriumque conceptum *peccati naturae*.

Utrum haec doctrina sic exposita omnibus satis factura sit, nonnulli forte negabunt, vel saltem revocabunt in dubium; nemo tamen negare audebit cl. auctorem sententiam suam optime exponere solidisque argumentis eam communire.

Ad finem nihil restat nisi ut hoc egregium opus, quod omni laude dignum putamus, magnopere tum professoribus tum discipulis commendemus.

G. Huarte S. I.

CHRISTIANUS PESCH S. I. — **Praelectiones dogmaticae.** T. II. *De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas.* Edit. 5ª et 6ª. -- Frib. Brisg., Herder, 1925, in-8°, xii-441 pag. M. 9.

Cum opera P. Pesch notissima omnibus sint, non opus est ut multa dicamus de praeclaris eorum dotibus. Quaedam ergo pauca indicabimus

quae infatigabilis auctor usque ad ultimum vitae spiritum huic postremae editioni de Deo Uno et Trino addidit, quibus hic tomus utilior semper evaderet, et, quantum fieri potest, esset numeris omnibus absolutus.

Itaque iam a n. 2 quosdam auctores indicat, in anterioribus editionibus non laudatos, qui latius agunt de erroribus agnosticismi, positivismi et modernismi; citat quoque opus Ferd. Cavallera S. I.: *Thesaurus doctrinae catholicae*; quamvis in decursu operis documenta proferat ex enchiridio symbolorum et definitionum primum edito a Denzinger, tum aucto et emendato a Bannwart, et nunc recentissime ab Umberg, a. 1922.

Non pauca etiam addit in expositione quarumdam quaestionum, quae nostris diebus agitantur. Sic n. 6, ubi de cognoscibilitate exsistentiae Dei ex creatis, sustinet eiusmodi cognoscibilitatem esse facilem, et eos « qui veritatem Dei in iniustitia detinent » non esse solos doctos, veritatem occultantes, sed esse omnes idololatras. Similia tenet n. 24 cum agit de atheis; reiicit enim quorundam sententiam qui defenderunt « plurimos gentiles adultos excludi quidem a beatitudine supernaturali, sed admitti ad limbum parvulorum, id est, ad locum, ubi sunt infantes ante usum rationis mortui, et sola macula peccati originalis infecti ». In n. 30 affert nuperrimum documentum Pii XI, quod agit de vi argumentorum quibus S. Thomas probavit exsistentiam Dei, et n. 32 quaedam addit de nonnullis philosophis nostrorum temporum, qui in hac re nova placita excogitant et magna verborum obscuritate involvunt. Et sic per totum opus hinc inde adiunguntur quaecumque opportuna esse possint sive ad novas doctrinas proponendas, sive ad sententias a cl. auctore iam propositas plenius evolvendas et confirmandas. Ex. gr. n. 239 nonnulla de concursu divino adiiciuntur ex Muncunill, Beraza, aliis; n. 378 latius quam in prioribus editionibus explicatur quomodo S. Augustinus tenuerit doctrinam de praedestinatione ad gloriam praecise sumptam, quae sit voluntatis consequentis praevisionem bonorum operum.

Praeterea, in thesibus quae pertinent ad tractatum de Deo uno, ponitur nota theologica quae singulis competit, vel dicitur explicitis verbis agi de quaestione inter catholicos disputata. His igitur adiumentis, nova haec editio maiore etiamnum emolumento theologiae studiosis futura est quam praecedentes.

In tractatu de Deo trino nihil est immutatum.

G. Huarte S. I.

CHRISTIANUS PESCH S. I. — **Compendium Theologiae Dogmaticae.** T. II. *De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis.* Edit. 3ª. — Frib. Brisg., Herder, 1925, in-8°, VIII-288 pag. M. 6.

In hoc tomo pulcherrimi compendii theologici P. Pesch, eadem methodo, eademque perspicuitate et brevitate qua in prioribus editionibus, explicantur quaestiones in titulo operis indicatae. Cum nihil fere praecedenti editioni sit additum, nihil quoque addendum habemus eorum laudibus qui hoc egregium compendium iure merito celebrarunt.

G. Huarte S. I.

Dr MATTHIAS PREMM. — **Das tridentinische " diligere incipiunt ,, (sess. 6, cap. 6).** *Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenaufgabe des Konzils.* — Graz, « Styria », 1925, in-8°, VIII-80 pag.

Cum theologi defendunt ex sess. 14, cap. 4 Conc. Tridentini ad sacramentum paenitentiae fructuose suscipiendum sufficere attritionem ex metu quae voluntatem peccandi excludat, sine ullo amore initiali distincto ab illo quem praedicta attritio in se includit, solvendam habent difficultatem desumptam ex sess. 6, cap. 6 eiusdem Concilii; ubi ad baptismum (ideoque ad sacramentum paenitentiae) videtur postulari praeter timorem amor aliquis initialis.

Et non pauci nec ignobiles theologi difficultatem ita solvebant, ut dicerent verba illa sessionis sextae intelligenda esse de amore caritatis perfecto. Neque tamen inde aliquid iure posse obiici adversus sufficientiam attritionis sive ad baptismum, sive ad paenitentiam. Concilium enim locutum esse in sess. 6 de dispositionibus requisitis ad sacramentum baptismi in re vel in voto. Cumque ad iustificationem recipiendam per baptismum in voto, necessaria sit contritio ex motivo caritatis, oportuisse ut inter praedictas dispositiones mentio explicita fieret caritatis. Praeterea, eo ipso quod Trid. in sess. 6 egerit de dispositionibus ad iustificationem per sacramentum in re vel in voto, nihil determinate docuisse de dispositionibus quae requiruntur et sufficiunt ad iustificationem per sacramentum in re susceptum. Hanc ergo quaestionem dirimendam esse ex sess. 14, cum praecisione ab eis quae habentur in sess. 6, quippe cuius decreta ex dictis non sint ad rem.

Sed cl. auctor, inspectis documentis quae novissime in lucem prodierunt in tom. V Actorum[2] editionis Goerresianae, in aliam devenit conclusionem, cuius haec est summa:

1. In primo schemate cap. 6 sess. 6 decretum ita est praeparatum, ut mentio fieret explicite dilectionis, per haec verba: « Dilectio, qua iustitiam et Deum iustitiae fontem diligere incipiunt ».

2. Sed postulantibus non paucis theologis, quibus videbatur nullum amorem requiri ab attritione distinctum, inter quos theologos numerandus est Dom. Soto O. P., decretum paululum mutatum est, quin ulla fieret mentio amoris.

3. Sed alii non pauci reclamarunt, hac ducti ratione, non esse decretum eo modo ferendum ut videretur omnis amor excludi; aliquem enim amorem iustitiae esse omnino admittendum.

4. Tandem ergo aliquando decretum latum est in ea forma quam nunc habet.

Quae omnia demonstrant initium illud amoris, de quo in sess. 6, cap. 6, non esse amorem perfectae caritatis. Recte autem adiungit auctor, non requiri aliquem actum formalem amoris initialis, sed sufficere amorem illum virtualem, qui includitur in ipsa attritione efficaci (pag. 71, n. 28).

In eamdem conclusionem iam devenerat Paulus Galtier in suo praeclarissimo tractatu de paenitentia (Parisiis, 1923) n. 396-399.

G. Huarte S. I.

RENÉ MACAIGNE. — **La Création.** Préface de M. Pierre Termier de l'Académie des Sciences. — Paris, Beauchesne, 1924, in-12°, 109 pag. Fr. 5.

Les titres d'« ancien ingénieur des Ponts et Chaussées » et d'« ancien professeur au Grand Séminaire de Soissons » qui suivent le nom de l'auteur, suffiraient à donner la confiance que les questions aussi bien théologiques que scientifiques sont traitées dans ce petit livre avec une compétence parfaite. De fait la lecture de ces pages, peu nombreuses mais pleines de faits et de judicieuses réflexions, « sera bienfaisante; elle dissipera les trop nombreux malentendus qui subsistent encore entre certains croyants qui se méfient de la science et certaines gens de science qui s'exagèrent la portée des récentes découvertes ». L'appréciation est de M. Pierre Termier; elle sera ratifiée par le lecteur.

Dans l'interprétation qu'il donne du premier chapitre de la Genèse, l'auteur se base sur le décret de la Commission Biblique. Après avoir montré brièvement que le Concordisme, aujourd'hui démodé, ne semble pas vraiment présenter une explication plausible du récit inspiré, il expose l'opinion de S. Augustin qui a ses préférences, et note

au passage que les « rationes seminales » ont trouvé dans la Somme de S. Thomas sinon une approbation complète, du moins un accueil bienveillant et qu'on les retrouve dans une lettre du Pape Anastase II (Denz. 170) aux évêques de Gaule.

Il faut remarquer pourtant que la théorie des « raisons séminales » est beaucoup plus indéterminée dans les textes de S. Augustin que dans le livre de M. Macaigne. Le S. Docteur n'a pas songé au transformisme; mais on pourrait utiliser sa théorie pour expliquer un certain évolutionnisme dans la mesure où celui-ci serait démontré. Par ailleurs c'est avec raison que MM. Martin et Portalié sont critiqués (pag. 46), car ils ont exagéré dans l'autre sens la pensée de S. Augustin.

Contre les savants qui « mélangent mal à propos la métaphysique avec la physique et qui en font sans s'en douter, tout en déclarant n'y rien comprendre », il insiste sur la nécessité de connaître et de respecter la distinction entre les sciences positives et la métaphysique et dans les chapitres IX-XIII, où il passe en revue l'abiogénèse, la création des espèces, les expériences de Pasteur et la parthénogénèse, il montre l'utilité de cette distinction.

Les trois derniers chapitres sont l'hymne du savant moderne et du croyant à la louange du Créateur qui non seulement continue son œuvre par l'action des causes secondes, mais qui, pour la compléter, a daigné se servir de l'intelligence humaine. R. B.

FELIX M. CAPPELLO S. I. — **Tractatus canonico-moralis de Censuris iuxta Codicem iuris canonici.** Ed. 2ª ex integro reconcinnata. — Taurinorum Augustae, Marietti, 1925, in-12°, xvi-517 pag. L. 18.

Vix est tractatus de theologia morali et de re canonica, qui pro multis tam difficilis sit ad intelligendum et comprehendendum, quique tam facile oblivione obruatur, quam tractatus de censuris. Quae quidem difficultas ex hoc mihi oriri videtur quod ex una parte terminologia canonistica non sit per se obvia et usualis, ex altera autem parte auctores rem nimis doctrinaliter et saepe mere speculative tractent. P. Cappello optime novit duplicem hanc difficultatem evitare scribendo stylo simplici et valde claro et doctrinam explicando per casus sat multos et ad nostros dies pertinentes. Quare libellus iste omnibus tum sacerdotibus curam animarum habentibus, tum omnibus qui examen morale praeparare debent, valde aptus et quidem necessarius est et hinc summopere commendari potest.

Fere omnes Codicis iuris canonici commentatores tum veteres tum recentes summa diligentia examinavit neque veritus est suam sententiam audacter dicere proponendo utique solidas rationes. Totam materiam perspicuam distribuit itaque ordinavit, ut quaevis quaestio facile ex indice inveniri possit.

In proxima editione deerunt lapsus calami: v. gr. n. 86, 5 quod in responso distinguente ad alterum dictum est, pertinet ad primum et vice versa; n. 125 melius et rectius dicitur: falsa accusatione *confessarii* quam sacerdotis.

Benevolus lector etiam necessitate coactus studio istius libelli non defatigatur et proinde ad amoenum auctorem libenter redibit.

B. van Acken S. I.

R. P. AUGUSTINUS GEMELLI O. F. M. — **Non moechaberis. Disquisitiones medicae in usum confessariorum.** Editio sexta, penitus recognita, notabiliter aucta, ac denuo ex italico in latinum sermonem translata a Can. Doct. Iosepho Biagioli. — Mediolani, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, xix-309 pag.

R. P. Gemelli ex iis non est qui aciem oculorum ab hodiernis peccatis et flagitiis ita avertunt ut ex rerum ignorantia et dissimulatione malorum falsam et labilem securitatem quaerere videantur. Sed, dictis Apostoli oboediens, fretus auxilio Dei et invicta spe triumphaturae causae cui inservit, vere laborat « sicut bonus miles Christi Iesu ». Quid dicam, *ut miles*? Nonne illustris conditor Universitatis catholicae Mediolanensis potius inter duces numerandus est qui auctoritate sua alios ad praeliandum excitant, alios vero prohibent quominus necessariae priorum actioni obsistere audeant, vel efficaciter possint?

In opere *Non moechaberis*, cuius sexta prodiit editio, doctissimus vir, postquam sexualem instinctum cum variis causis quibus in actum prodit vel se manifestat, explicavit, scientifice confutat quae castitati et continentiae tam leviter, tam temerarie opponuntur. Utilissime deinde digreditur ad varia media exponenda quibus, sive physica sive morali tractatione, vitia incontinentiae in antecessum amputari vel sanari queant. Demum de variis instinctus sexualis perversionibus disserit. In conclusione, extensionem mali praesentis deplorat, necessitatem certaminis demonstrat, ac merito vult ut communi consilio, sacerdotes et medici ad victoriam praeparent christianos qui, si infirmi sunt natura, omnia tamen possunt in Eo qui ipsos confortat.

De opere eiusque opportunitate fuse dicere nec vacat nec necessarium est. Tres potissimas utilitates consectatur: enervandi vim praein-

diciorum quae nomine falsae scientiae virtuti opponuntur; monendi confessarios de non ita raro imminuta imputabilitate morali reorum; viam aperiendi ad praemuniendam multis perfectiorem et faciliorem virtutem. Quisnam, sive scientiam sive auctoritatem viri consideres, haec melius quam cl. auctor aggredi et perficere potest?

Et quandoquidem ipse, in fine Introductionis, animadversiones et consilia exoptat, liceat nobis hic proferre quod in votis habemus, ut cl. vir non solum stare possit promissis quibus praesentis voluminis tractationem aliis perficere proposuit, sed etiam ut opus, quod currente calamo scribere coactus est, possit sine festinatione recognoscere ut v. g. in delicata quaestione de institutione puritatis, non duas tantum extreme oppositas sententias referre queat, sed etiam accurate exponere quibus rationibus innitatur prudentior sententia media, cui practice ipse adhaeret. Sic in dies laetiores fructus feret zelus doctissimi Rectoris. A. Vermeersch S. I.

H. PINARD DE LA BOULLAYE S. I. — **L'étude comparée des religions.** II. *Ses Méthodes.* — Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, xii-524 pag.

Le « Gregorianum » a déjà signalé (IV [1923] pag. 301) le premier volume de cet « Essai » qui est d'un Maître. Le R. P. Pinard y étudiait l'*Histoire* de l'étude comparée des religions. Son nouveau volume très dense, très érudit, et pourtant limpide, clair, très lisible, intéressant pour tout lecteur instruit mais nécessaire au théologien, analyse les *méthodes* suivies jusqu'ici dans cette science si complexe, et, tenant compte des progrès et aussi des erreurs, vise à suggérer une méthode qui soit non plus partielle mais générale, non plus partiale mais sincère, non pas pressée de conclure partout à des synthèses achevées, mais résolue à n'affirmer que ce qui est certain en mettant à chacune des autres vues leur note respective de probabilité. Cette méthode synthétique tient compte du caractère inachevé de la science historique des religions, et peut l'aider à guider sa marche ultérieure avec sécurité.

Un grand nombre de spécialistes n'ont voulu envisager qu'un aspect des problèmes: l'histoire seule ou la philosophie seule ou l'anthropologie seule ou la psychologie seule. Beaucoup passaient à des comparaisons hâtives, partaient de postulats antichrétiens ou hostiles à toute idée de révélation. L'hypothèse d'une religion vraie les faisait sourire: à les entendre, la fraude était nécessairement à la base de toute religion.

Avec de tels points de départ, la suite du voyage, la méthode est fatalement défectueuse, déficiente, elle aboutit à d'innombrables erreurs de fait et d'appréciation. Parfois des sectaires exploitaient et déformaient les travaux les plus exacts d'érudits compétents, en les incorporant à leurs synthèses prématurées. Il était donc nécessaire d'étudier largement, scientifiquement, de haut, avec sérénité tout l'horizon des questions de méthode. Le R. P. Pinard, l'éminent et modeste investigateur de ces problèmes depuis trente ans, le dévoué secrétaire général des « Semaines d'Ethnologie Religieuse », érudit universellement informé en même temps que lettré délicat, a coulé dans ce nouveau volume les résultats d'une enquête presque universelle. Il suffit de parcourir les cent pages de ses diverses tables analytiques et alphabétiques pour se former une première idée de l'immensité du labeur. Elles facilitent singulièrement les recherches du lecteur, elles l'acheminent à reprendre sa lecture d'après les nouveaux points de vue que ces index suggèrent naturellement à l'esprit, elles ne se contentent pas de préciser les renvois au texte, les dates biographiques, les titres de livres, elles fournissent le plan presque achevé de conférences nombreuses et passionnantes. Une philosophie profonde, une théologie prudente autant qu'informée révèlent à chaque page la haute maitrise du professeur d'apologétique et de dogmatique qui inscrit en tête de ce nouveau volume cette simple dédicace : A mes élèves. Ceux qui ont goûté les conférences qu'il a données à l'Institut Biblique et à l'Université Grégorienne de Rome ne seront pas surpris que j'ajoute — parlant d'un confrère près duquel j'ai enseigné neuf ans (1912-1921) : Ce livre est bien mieux qu'un répertoire érudit, il fait penser, il peut servir de phare à de nombreuses activités intellectuelles pour un travail de haut apostolat en même temps que de science sereine.

Ce second volume atteint donc bien son but, il détermine, avec une autorité que les adversaires de l'Eglise doivent respecter, des « méthodes plus critiques en utilisant les meilleurs suggestions du passé » (pag. VIII et 435). Car le talent ne suffit pas : il faut *apprendre à travailler*. Après une détermination des *notions et principes* (chap. I, pag. 1-35), la vraie nature de la méthode comparative (II, pag. 37-81) apparaît, dégagée de tout postulat, avec ses innombrables applications, que six principes de jugement (§§ 340-347) préserveront d'erreurs maladroites. Au chapitre III, sur la *méthode historique* (pag. 83-141) le lecteur remarquera surtout comment sont critiquées les insuffisances de trois méthodes, dites « des analogies, des antécédents, de convergence » : à la valeur de cette « convergence d'indices probables » est consacré

un précieux appendice de 40 pages (381-424). La méthode philologique (chap. IV, pag. 142-182) donne lieu à des remarques du plus haut intérêt, par exemple sur la « détermination du patrimoine culturel et religieux des peuples de même langue, à l'époque préhistorique » (pag. 159 et 438). Mais l'auteur a développé avec une abondance particulière les trois chapitres (V-VII) sur les *méthodes anthropologiques anciennes* (pag. 183-220) et *nouvelles* (pag. 221-282) et sur les *méthodes psychologiques* (pag. 283-361). Sa critique de l'évolutionisme (pag. 183 et suiv.), sa description du mouvement qui, aux Etats-Unis comme en Angleterre, en Allemagne, en France tend à introduire dans l'ethnologie les principes d'une saine critique historique, ses réflexions sur les *Conditions générales du travail critique*, intéresseront les travailleurs, mais surtout les guideront dans leurs efforts. La note finale sur la *distinction* (et la coopération) *entre l'histoire empirique et l'histoire philosophique* (pag. 425-434) éclaire et complète les très solides *Conclusions générales* (pag. 362-380) qui portent sur la *solidarité des méthodes*, la *division nécessaire du travail*, la *maturité respective des solutions*.

Ce bref aperçu ne peut que donner une idée bien pâle des trésors que ce volume, comme son aîné, met à la disposition des étudiants et des érudits. L'ensemble de l'ouvrage fera époque dans l'histoire de l'étude comparée des religions. Il donne aux serviteurs de l'Eglise non pas un argument nouveau, mais le moyen de mettre en lumière avec une science très moderne, à jour, l'argument victorieux que les prophètes d'Israël puis les Pères de l'Eglise opposaient aux adversaires du vrai Dieu, comme aux sceptiques: un grand amour du Christ et des âmes a soutenu l'immense labeur de l'auteur, il ne s'étale pas, gardant cette discrétion délicate de la science qui ouvre parfois les cœurs fermés à un apostolat direct, mais son zèle se trahit cependant en cette page finale (380) où, pour confirmer ses dires sur l'aide que l'humilité et la pureté de cœur apportent à la clairvoyance du savant, il en appelle au témoignage de « Celui en qui les penseurs les plus éloignés de nos convictions personnelles reconnaissent au moins " le plus grand parmi les enfants des hommes ", et que nous saluons, nous, avec le concile de Nicée, comme " le Fils consubstantiel du Père "; avec l'Apôtre, comme " notre Seigneur et notre Dieu " ».

M. d'H. S. I.

LEONEL FRANCA S. I. — A Igreja, a Reforma e a Civilização. — Rio de Janeiro, 1923, in-8°, xix-543 pag.

Auctor intendit refellere accusationes a protestante Eduardo Carolo Pereira in libello *O Problema religioso da America latina* coacervatas eiusque ope non in Brasilia solum, sed etiam in Lusitania longe lateque diffusas. Opus ergo origine polemicum est; at auctor novit, non solum in notis in quibus errores philologi paulistani examinat et carpit, sed in longioribus dissertationibus quas interserit, praecipuas quaestiones ex apologetico tractatu De Ecclesia depromptas sub historico, philosophico et theologico aspectu versare. Polemica autem lectionem, ut fere fit, amoeniorem utilioremque facit.

Volumen tres libros complectitur. Primus de origine historica agit divinoque charactere Ecclesiae catholicae et praesertim de primatu atque infallibilitate Romani Pontificis. In libro secundo investigantur historice exordium humanaque indoles sic dictae Reformationis, cuius errores auctor abunde lectoribus declarat et demonstrat. In libro tertio, qui nobis prae aliis placet omnique legenti pergratus sine dubio erit, non solum acuto solidoque criterio, sed etiam ampla copiosaque doctrina inter se conferuntur effectus civilizationis, quam dicunt, aperto et genuino sensu catholicae et illius quae protestantismo adscribi consuevit, tum in re oeconomica et politica, tum in *cultura* intellectuali et morali nationum.

Argumentum, ut patet, amplissimum est, sed Auctor novit ita cardini controversiae insistere ut nec illum deserat et tamen subiectam materiam sufficienter evolvat.

Id autem debetur praecipue ordini quem optimo consilio secutus est P. Franca. Methodo enim negativa — qua plurimi utuntur in refellendis iterum iterumque erroribus iam centies confutatis — minime contentus, praecipuam ponit operam in vera doctrina exponenda: quo fit ut lectores veritatem edoceantur et obiectionum solutio multo clarior solidiorque appareat mentibus iam veritate imbutis.

Quod si tractatio ipsa attenditur, multa sunt quae et opus et auctorem commendant. Nam et copia citationum ex documentis originalibus, etiam quae apud protestantes potiori gaudent auctoritate, excerptarum, et vigor logicae argumentationis quae, iuxta perpetuos adversarii illogismos posita, magis elucescit, et copiosa sed optimo indicio selecta bibliographia quae singulis quaestionibus subicitur, librum P. Franca reddunt unum inter primos, ne dicam primum omnium lusitana lingua scriptorum qui recentiori tempore praestantissimum hoc argumentum tractaverunt.

D. M.

Mgr PIERRE BATIFFOL. — Le siège apostolique (359-451). — Paris, Gabalda, 1924, in-12°, vii-624 pag. Fr. 15.

Le présent ouvrage clôt avec éclat l'histoire des origines du catholicisme commencée il y a vingt ans et que jalonnent des livres désormais classiques: *L'Eglise naissante et le catholicisme* (1909), *La paix constantinienne* (1914), *Le catholicisme de saint Augustin* (1919). Celui-ci, qui embrasse toute la période qui va du lendemain du concile de Rimini jusqu'au lendemain du concile de Chalcédoine, n'est pas inférieur à ses aînés. Nous n'avions pas jusqu'ici une apologie aussi ferme, aussi claire et aussi convaincante du *principatus* romain. A ceux qui contestent les droits du siège de Rome, il faut conseiller ce livre courtois, qui, avec une méthode très sûre, démontre historiquement, sans qu'on perde jamais de vue les textes qui appuient ses affirmations, qu'il n'y a pas eu discontinuité dans l'exercice des prérogatives romaines.

Les titres des huit chapitres peuvent donner une idée de la richesse de leur contenu: la réaction catholique sous Libère et Damase, le prince dans la doctrine de saint Ambroise, le concile de Constantinople de 381, le Siège Apostolique et l'Occident, le Siège apostolique et l'Orient au temps de saint Jean Chrysostôme, le Siège apostolique et l'Orient au temps du concile d'Ephèse, saint Léon, la papauté à Chalcédoine.

Tous les événements sont groupés autour de la question essentielle de la primauté pontificale. Ce n'est point seulement pour une raison de clarté que Mgr B. distingue entre l'Orient et l'Occident. Si explicites qu'ils soient, les témoignages orientaux sont entachés de bien des réserves, et des germes de discorde existent déjà qui produiront plus tard la rupture que nous continuons à déplorer. D'autre part, entre l'Orient et l'Occident, il y a au IVe siècle, sur le point spécial des relations de l'Eglise et de l'Etat, des différences qui influeront considérablement sur l'avenir: les peuples occidentaux se dégagèrent plus vite du césaropapisme inauguré par Constance II parce qu'ils n'eurent point un Valens pour perpétuer cette politique néfaste. Grâce surtout à l'influence de saint Ambroise, bien servie par l'orthodoxie des empereurs d'Occident, l'Eglise depuis des années exerçait son indépendance, tandis qu'en Orient les interventions maladroites d'un Théodose II continuaient à gêner la liberté ecclésiastique.

Appels au pape et initiatives du Saint Siège, affirmations du pouvoir pontifical qui viennent de Rome ou des points divers de la chrétienté, prouvent surabondamment le primat romain et voileraient presque

les difficultés qui surgissent çà et là si l'auteur n'avait soin de les dégager pour la vérité de l'histoire. Pour donner un exemple, il ne minimise pas l'opposition des évêques d'Afrique sous les pontificats successifs de Zosime, de Boniface I et de Célestin I. Mais les réponses sont décisives dans leur brièveté (pag. 240-244). Mgr Batiffol a raison de dédier son livre avec confiance aux théologiens anglais des « conversations de Malines »: il pourrait le dédier avec la même assurance aux théologiens orthodoxes. Nul autre, mieux que le sien, n'est capable d'apporter la lumière sur le droit divin des papes.

Quelques vétilles: pag. 7 note 5 lire *Sozomène*, IV, 24 au lieu de *Socrate*, IV, 24. Pag. 270 les provinces ressortissant au comes Orientis vers 400 étaient non pas 14, mais 15; à côté de la province de Phénicie, il y avait la Phénicie du Liban. Pag. 268, l'Egypte a de même six provinces et non pas cinq, car l'*Arcadia* existe déjà. Pag. 179, l'Espagne romaine, en plus des cinq provinces indiquées, comprend les iles Baléares et la Mauritanie Tingitane: cette dernière est mentionnée (pag. 227) mais il n'est point parlé des Baléares. Peut-être n'est-il point tout à fait exact de dire (pag. 141) que c'est à Chalcédoine (451) que le concile de 381 devient œcuménique: c'est vrai sans doute pour l'Orient, mais saint Léon par sa protestation de 452 contre le 3e canon du concile de Constantinople indique manifestement qu'il n'admet pas l'œcuménicité de cette réunion conciliaire (pag. 572).

Sans doute, le Restitutus de la lettre du concile Romain de 378 peut n'être pas le Restitutus du concile de Rimini — il y a eu plus d'un Restitutus parmi les évêques d'Afrique — mais il est difficile d'affirmer que l'*Epistula ad afros episcopos* de saint Athanase « ne laisse pas de doute sur l'unanimité nicéenne du catholicisme africain » (pag. 6). Elle me paraît faite plutôt pour créer l'unanimité que pour la constater; il est déjà assez remarquable que l'Afrique ne soit pas comptée parmi les provinces de l'Empire qui ont complètement renoncé à l'hérésie arienne (n° 1). Puis Athanase, en priant les Africains de ne point supporter ceux qui au concile de Nicée préfèrent le concile de Rimini, nous avertit qu'il y a chez eux des gens qui restent fidèles à l'arianisme ariminien ou que du moins leur attachement à Nicée comporte quelques hésitations.

Il semble qu'il faille dater la lettre IX de saint Léon du 22 mai ou du 21 juin 444 (pag. 494, note 1), si du moins on se fie aux manuscrits dont se sont servis les Ballerini et qui portent « XI kalend. Junias » ou « XI kalend. Julias ». Pag. 450, note 4, au lieu de Jaffé 470, lire Jaffé 407.

M. Viller.

KARL RICHSTAETTER S. I. — **Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien.** — Innsbruck, Tyrolia, 1924, in-8°, 322 S.

Was der Titel besagt, führt Verfasser hauptsächlich im 2. Kapitel: Mystik und ignatianische Exerzitien, aus. Weil man so häufig zwischen beiden einen Gegensatz, konstruiert hat, verdienen seine kurzen, aber klaren Ausführungen Beachtung. Von den Vorstufen der eigentlichen Beschauung wird das affektive Gebet in den Regeln zur Unterscheidung der Geister für die erste Woche, wenn auch nicht unter diesem Namen, ganz klar erwähnt, da, wo der hl. Ignatius vom « Trost » spricht; für das Gebet der Einfachheit sind die Exerzitien selbst, zumal die grossen von annähernd vier Wochen, eine unmittelbare Vorbereitung. Von eingegossener Beschauung, überhaupt von Mystik, ist nirgends im ganzen Büchlein die Rede. Um so enger ist die praktische Beziehung zwischen beiden. Soweit hier überhaupt menschliches Tun in Betracht kommt, bereiten die Exerzitien, wiederum vor allem die vollständigen, ganz vorzüglich auf den Empfang mystischer Gnaden vor. Im Partikularexamen bieten sie ein ausgezeichnetes Mittel, vollkommene Reinheit der Seele zu erlangen, in den Christusbetrachtungen machen sie wahr, was seit Augustin geflügeltes Wort der beschaulichen Seelen geworden ist: per Christum hominem ad Christum Deum. In den Wahlbetrachtungen führen sie zur Kreuzesliebe, die der sichere Weg und das notwendige Kennzeichen echter mystischer Gebetsgnaden ist. Die Regeln zur Unterscheidung der Geister geben Winke, die gerade von beschaulichen Seelen am besten verstanden und gewertet wurden. Auch in einigen andern Fragen kommt R. noch gelegentlich auf das Exerzitienbüchlein zu sprechen, dazu benutzt er als Zeugen besonders die von der Exerzitienaszese am stärksten beeinflussten Schriftsteller der Gesellschaft Jesu.

Das Hauptthema der Schrift ist jedoch ein ganz anderes als man hinter dem Titel vermuten sollte, nämlich die Frage nach der Natur der Beschauung. Die Frage wird ebenso ausführlich wie gründlich behandelt und auf Grund einer fast überwältigenden Zahl von Zeugnissen aus alter und neuer Zeit dahin beantwortet, dass es einen wesentlichen, keinen bloss graduellen Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung gibt, und dass die eingegossene Beschauung mit den natürlichen Kräften allein nicht erreicht werden kann. Im Anschluss daran bestimmt R. mit recht überzeugenden Gründen den positiven Inhalt des Begriffs in der Weise, dass Beschauung eine dem

Engelerkennen ähnliche, bildlose Erkenntnis sei, die die Mystiker ihrer Unmittelbarkeit wegen mit den Ausdrücken der sinnlichen Wahrnehmung wiedergeben: schmecken, tasten, berühren, sehen usw. Darum verliert sie aber nicht die Dunkelheit des Glaubens und geht nicht in die selige Anschauung über, ausser in ganz seltenen Fällen. Damit hat R. die Ansicht Poulains sowohl ganz bedeutend gefestigt, als auch in einigen Punkten geklärt.

Kürzer geht R. auf eine Reihe anderer Probleme ein: mystische Terminologie, Verhalten gegenüber den Begleiterscheinungen der Extasen, Vision, Lesen mystischer Schriften, Verlangen nach mystischen Gaben, die oben erwähnte Beziehung der Exerzitien zu ihnen. Vielleicht wäre es ratsam, den Hauptgegenstand voranzustellen, das Wesen der Beschauung und ihre Abgrenzung nach den verschiedenen Seiten noch übersichtlicher, vielleicht sogar noch durch Zeugnisse der grossen Ordensschulen der letzten Jahrhunderte zu vervollständigen, und alle andern, zumal die mehr praktischen Fragen gesondert in einem zweiten Teil zu behandeln.

Wenig geklärt bleibt das Verhältnis der übernatürlichen zur natürlichen, insbesondere ausserchristlichen, Mystik. Verfasser sagt zwar, die Unterschiede lägen klar zu Tage, gibt aber doch auch zu, dass sie in Einzelfällen nicht leicht festzustellen sind (S. 90). Für krankhaftes Spiel der Phantasie, auch für künstlerische Visionen, gilt das erste. Für pietistische oder auch plotinische Mystik ist die Frage bedeutend schwieriger. Könnten nicht Protestanten, ja sogar Heiden, wenn sie im Stand der Gnade sind, solche Gaben von Gott erhalten? Ist es überhaupt von vorneherein ausgeschlossen, dass jedes bildlose Erkennen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt? So klar das auch für die gewöhnliche Verstandestätigkeit des Menschen ist, bedarf es für eine aussergewöhnliche noch besonderer Beweise. Sollten diese ein negatives Resultat ergeben, also etwa zu gunsten der plotinischen Mystik sprechen, so bliebe wenigstens der Unterschied von dieser und der christlichen, die ja im Wesentlichen nichts anderes ist, noch eigens festzustellen. Noch etwas schärfer herauszuarbeiten wäre wohl das Verhältnis von Glauben und Beschauung, die Bedeutung des affektiven Moments, der Unterschied von Beschauung und intellektueller Vision, wenn man mit Verf. auch die Werke Gottes zum Gegenstand der Beschauung selbst (S. 224) rechnet.

E. Raitz v. Frentz S. I.

ALES USENICNIK. — **Uvod v filozofijo.** Zv. II. — Ljubljana, Bogoslovna akademija, 1923-24, in 8°, 627 pag. [**Introductio in philosophiam.** Vol. II].
ALES USENICNIK. — **Ontologija.** — Ibid., 1924, in-8°, 60 pag.

Al. Usenicnik, alumnus quondam Universitatis Gregorianae (1889-1896), professor in Universitate Ljubljana, postquam per 20 fere annos in dirigendo commentario scientifico-philosophico « Katoliski Obzornik-Cas » plurimos de rebus philosophicis et socialibus atque duos libros, alterum de re sociali alterum de vita conscripsit, tandem ad introductionem aliquam systematicam totius philosophiae conscribendam accessit. Post amplam criticam cognitionis nostrae a. 1921 editam ceteras partes publici iuris fecit. Lingua usus est Slovenica. Modus proponendi res non est scholasticus sed omnino modernus, ita ut omnibus hominibus cultis placere possit. Eadem ratione ductus sententias modernorum diligentissime exponit atque quod boni continent admittit. Neque tamen unquam doctrinam scholasticam deserit, sed strenue defendit, S. Thomam praesertim fidelissime sequitur. Praeter illam hanc quoque laudem meretur, quod omnes et expositiones et argumentationes clarissimae sunt.

Cum impossibile sit singulas quae hisce libris continentur doctrinas pro merito crisi subiicere, aliqua quoad singulas partes animadvertantur.

I. *De corporibus anorganicis, de tempore et spatio.* Cum hylemorphismus thomisticus, quem cl. Auctor ceteris omnibus de constitutione corporum sententiis praefert, arctissime conexus sit cum quaestione de mutabilitate substantiali elementorum, haec autem cum quaestione de natura et differentia specifica elementorum atque corporum anorganicorum, quaeritur utrum distinctio inter speciem naturalem et systematicam, quam cl. Auctor (pag. 348) in organismis laudat, etiam in corporibus anorganicis admittenda sit necne, et quomodo probetur corpora duo anorganica specie non solum systematica sed etiam naturali differre. Illud quoque inquirendum, cur in organismis mutatio essentialis repugnet, in anorganicis autem admittenda sit. Cur ex oxygenio et hydrogenio inter se specie diversis aqua fieri potest ab utroque specie diversa, ex organismis autem specie diversis organismus novus ab his specie differens oriri nequit? Neque quaestio, unde nova forma oriatur, solvitur eo, quod cum cl. Auctore forma nova resultare ex prioribus formis dicitur; non enim patet, in quo illud « resultare » consistat. Ratio, cur atomi sint physice indivisibiles, in earum com-

positione ex materia et forma reponitur; forma enim ex natura sua quantitatem aliquam exigit nec nimis magnam nec nimis parvam.

II. *De corporibus viventibus.* Praeter ea, quae positiva in viventibus corporibus a non viventibus discrimina exponuntur, illud negativum maxime videtur extollendum, quod corpus vivum vitam amittere potest, sed eam recuperare naturaliter non potest.

III. *De homine.* Post amplissimam expositionem eorum, quae moderna psychologia empirica invenit, doctrina veterum circa quaestiones fundamentales de anima defenditur. Spiritualitas animae ex reflexivitate τοῦ ego probatur, ex quo argumento illam difficultatem sequi cl. Auctor concedit: ita posse totum ego solam animam videri. Quam difficultatem solvit distinguendo partem principalem et secundariam τοῦ ego: anima est pars principalis.

IV. *De mundo.* Mundum esse finitum quoad extensionem et numerum corporum ex repugnantia probatur, quae in multitudine actu infinita concrete spectata certo habetur.

V. *De Deo.* Argumenta, quibus exsistentia Dei probatur, ad tres classes a cl. Auctore reducuntur; cosmologicum, psychologicum, historicum, quae omnia modo perspicuo atque homini moderno consentaneo proponuntur. Quoad illud S. Thomae effatum (*De pot.*, q. 3, a. 7): « Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus », inquirendum videtur, utrum illud « esse » hic intelligatur essentia an exsistentia.

VI. *De relatione hominis ad Deum.* Tribus capitibus quaestiones principales de religione, moralitate, immortalitate tractantur modo amoenissimo, ita ut liber spiritualis videri possit. Tamquam axioma fundamentalia philosophiae moralis ex consideratione Dei, summi boni hominis, haec statuuntur (pag. 534): « Non est tibi licitum quidquam, in quo nequit exprimi charitas divina. Licitum tibi est id, in quo potest exprimi charitas divina. Debes facere id sine quo nequit exprimi charitas Dei. Valor moralis actionis eo maior est, quo magis in ea exprimitur charitas Dei ».

Ontologia. Liber hic conspectum tantum aliquem totius ontologiae exhibet, maxima dexteritate didactica compositum, ita ut amplissima materia bene perspici possit. Sententiae plerumque thomisticae defenduntur, sed oppositae etiam benevole perpenduntur. Doctrina de actu et potentia saepissime ad explicationes et probationes perficiendas adhibetur. Liceat mihi dubia aliqua vel desideria proponere. Sicut in

homine et anima et tota essentia vel natura forma est, illa partialis, haec totalis, illa physica, haec metaphysica: ita etiam, cum sit forma actus, actus distinguendus partialis vel physicus et totalis vel metaphysicus, et consequenter materia vel potentia eodem modo distinguenda. Atque de utraque, et physica et metaphysica inquirendum est, quae distinctio intercedat inter formam vel actum et materiam vel potentiam respondentem; similiter quaeritur, quae forma vel actus per quam materiam vel potentiam limitetur, et quae materia sit principium individuationis, de quo principio 12ma pars totius libri tractat.

Actus essendi non semper exsistentiam significat, sicut neque esse semper exsistere, sed plerumque esse significat compositionem, quae iudicio respondet.

Ad categoriam actionis pertinere solum transeuntem non autem immanentem actionem secundum doctrinam scholasticam cl. Auctor censet (pag. 46); cogitationem non pertinere ad categoriam actionis sed qualitatis. Quae sententia saltem quoad S. Thomam nescio utrum sustineri potuerit, nam actionem ut sic, seu categorice spectatam, in actionem immanentem et actionem transeuntem distinguere videtur e. gr. *S. th.* 1, 18, 3, ad 1m. Neque tamen a mente S. Thomae alienum fuerit, si dicatur: actionem immanentem, ut cogitationem, ad categorias diversas simul pertinere, ad categoriam actionis et qualitatis. Ipse cl. Auctor (pag. 42) allegat textum S. Thomae (*in XI. Metaph.*, lect. 9) ex quo patet categorias actionis et passionis ratione tantum distingui, seu eandem realitatem ad categorias diversas simul pertinere posse.

In divisione formae vel actus in substantialem et accidentalem S. Thomas non ad id attendit, quale ens illa forma in se spectata sit, sed quid subiecto seu materiae conferat. Forma dicitur substantialis, si subiecto suo «esse simpliciter» confert, accidentalis autem dicitur, si subiecto suo confert «esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens»; ita e. gr. *S. th.* 1, 76, 6, c.

Atque haec mihi pauca observanda occurrerunt tamquam dubia vel desideria, quibus innumera ea opponuntur, quibus cl. Auctor his libris introductoriis de philosophia optime meritus est.

FRANCISCUS SANC S. I.

G. DEL VECCHIO, PROF. R. UNIVERSITÀ DI ROMA. — **La Giustizia**[2]. — Bologna, N. Zanichelli, 1924, in-8°, 79 pag.

Abbiamo letto con piacere quest'operetta dell'illustre prof. G. Del Vecchio. Essa, che non pretende di essere un trattato sulla giustizia, ma un semplice discorso d'inaugurazione dell'anno accademico, in realtà

è riuscita una dotta monografia. L'A., dopo aver premesso un po' di storia del concetto della giustizia, comincia a filosofare sul medesimo. Tenta prima di costruirne *a priori* tutti gli elementi logici, cominciando dall'idea dell'*alterità*. Indi fa appello all'esperienza ossia alla storia, per mostrare come gli uomini siano compenetrati del concetto della giustizia secondo tali elementi. Vero è che il fenomeno più appariscente della giustizia primitiva è la retribuzione del male col male: da ciò però non segue, che la giustizia penale preceda storicamente quella civile; poichè « la pena, come il delitto cui corrisponde, suppone un precedente equilibrio: vale a dire un'esigenza e un'obbligazione correlative, determinate da una regola » (pag. 53-54). A questo punto l'A. passa al contenuto ideale della giustizia. Ecco il processo del suo pensiero: Il contenuto ideale della giustizia invano si cercherebbe nella formola astratta *unicuique suum*; ma è piuttosto da ricercare nel pieno riconoscimento dell'altrui personalità. Però, siccome alla persona appartengono i suoi atti con relative conseguenze, le relazioni giuridiche devono esser colte nel continuo svolgersi dei fatti. Il dritto positivo, benchè sempre imperfetto, pure è una manifestazione di quell'ideale, e, in nome della stessa giustizia, esige obbedienza e rispetto. Tuttavia, essendo sempre suscettibile di miglioramento, tocca a noi, nel tempo stesso che ubbidiamo alla legge, lavorare per il rinnovellamento di essa.

L'A. non prenderà certamente a male qualche osservazione. Egli ritiene esservi stato vero e notevole progresso nel concetto e definizione della giustizia « nell'età più recente, vale a dire *dopo la Critica* » (pag. 21). In verità noi ignoriamo questo progresso. Forse l'A. ha in mente quei fallaci argomenti che diedero origine alla separazione del dritto dalla morale; separazione da lui ammessa, a quanto sembra (v. pag. 20). Noi conveniamo pienamente quando egli dice che i due concetti di morale ossia virtù e giustizia (nel senso stretto) non sono identici ossia convertibili; ma non possiamo convenire quando li considera come due categorie diverse, e nemmeno quando sembra ammettere esser come due parti di un tutto (ivi). La verità è che l'ordine giuridico sta all'ordine morale, come la parte sta al tutto. E qui, dovendoci limitare, ci limitiamo a dire ciò esser tanto vero, quanto è vero che la giustizia è una delle virtù morali. O forse l'A. ha qui in mente quanto asserisce poi più innanzi nella chiusa del § XI (pag. 64), dove sembra consentire alla teoria kantiana e rousseauviana intorno all'assoluta uguaglianza del dritto alla libertà, al vincolo sociale concepito come « sintesi dell'uguale diritto di coloro che vi partecipano »,

ed al patto sociale. A noi invece sembra che, secondo l'ordine naturale e indipendentemente da patti o consensi, il figlio, finchè non sia emancipato, deve ubbidire ai genitori; la moglie al marito, e chi nasce nello stato alle autorità costituite. Donde segue non esser vero che il dritto alla libertà è uguale in tutti, sia fuori che dentro la società. Così ancora riteniamo, che la società civile sorge indipendentemente da patto sociale, espresso o tacito, tutte le volte che in una data moltitudine è sorto ormai il dovere di concorrere al bene comune *proprio della società civile*, dato che questa è una società naturale e *assolutamente necessaria alle masse*. E così ancora, per questo stesso che la società civile è una società *naturale*, ne segue che il vincolo sociale è tutt'altro che la « sintesi dell'uguale diritto di coloro che vi partecipano ». — Crediamo poi per lo meno equivoco quanto l'A. dice nel § VII sull'origine dell'idea della persona altrui. Quell'*apriorismo* di cotesta idea ci sembra concepito alla maniera idealistica, e l'idealismo è contro l'evidenza, non che troppo lontano dal senso comune perchè si possa ammettere.

Queste sono le principali osservazioni, che abbiamo creduto dover fare. Ma ciò non c'impedisce d'applaudire sinceramente all'illustre Professore per più di una ragione. Altamente penetrato dell'idea su cui intende filosofare, egli spazia con gran larghezza e profondità di vedute, ripudiando il gretto positivismo: immaginoso e insieme concettoso lo stile: esattamente indicati gli elementi caratteristici della giustizia nel senso giuridico: assai ricca la bibliografia. Fra gli autori citati godiamo trovarvi spesso, e menzionato con espressioni di stima, l'Angelico Dottore. Il dritto naturale, poi, non solo viene coraggiosamente rimesso nel debito onore, ma, in sostanza, viene considerato come quell'ordine ideale, che anima e muove tutti coloro i quali *hanno fame e sete della giustizia*.

LORENZO GIAMMUSSO S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

INSTAURATIO STUDIORUM. — Die 4 novembris in S. Ignatii templo, ut mos est, habita est sollemnis instauratio studiorum et praemiorum distributio. — Hoc anno in facultate theologica additur tertius dogmaticae theologiae Professor; ut cursus liber instituitur Academia theologiae fundamentalis. In cursu autem minore Auditores primi anni proprium iam habebunt Professorem. Schola superior litterarum latinarum, die 20 octobris 1924 a Summo Pontifice in nostra Universitate constituta, hoc altero anno duobus cursibus constabit; utroque promovetur perfectior et expeditior usus linguae latinae classicae, hoc tamen discrimine quod in primo cursu de argumentis communibus, in cursu altero de rebus sacris et de iis quae nostrae aetati propria sunt, peculiares fiunt exercitationes.

IN MEMORIAM. — Die 12 octobris immatura morte periit *R. P. Paulus Geny*, in nostra Universitate philosophiae Professor. Immani facinore a quodam milite qui dixit se odio in sacerdotes abreptum esse, gladio confossus cecidit et in nosocomium S. Iacobi celerrime delatus, absolutione et extrema unctione accepta, animum efflavit.

Consentiunt omnes in laudando viro religioso amoenissimae consuetudinis, magistro peritissimo, sacerdote animarum zelo prorsus dedito. Universitas nostra exstinctum dolet optimum Professorem qui cum ingenita mentis perspicuitate eximiam scientiam methodumque coniungebat.

Ut argumenta illa quae ad philosophiam simul et ad scientias naturales pertinent, calleret, praeter consueta in Societate Iesu studia, per duos annos Parisiis in Instituto Catholico et in Universitate Sorbonensi studiis illis peculiarem dederat operam. Iamque per quatuor annos in Collegio philosophico S. I. Gemertensi in Neerlandia maximo auditorum fructu logicam et ontologiam docuerat cum anno 1910 Romam evocatus est. Per hos 15 annos in Athenaeo Gregoriano logicam et singulas metaphysicae partes alias aliis annis pluries exposuit.

Peculiare eius donum erat sermonis perspicuitas, quam laudant omnes qui eum audierunt. Ceterum docendi ratio et methodus semper ei curae fuerunt; primus eius liber, plures articulos complectens, inscribitur: *Questions d'enseignement de la philosophie* (Beauchesne, 1913). Ut auditores suos iuvaret, *Criticam* et *Historiam philosophiae* scripserat quas cum multi desiderarent, in eo erat ut publici iuris faceret.

Doctrinae S. Thomae maxime addictus erat. Hanc unam omni studio in scholis docuit; eam scribendo in pluribus periodicis commentariis propugnavit; in hoc ipso nostro commentario, ad quem ab initio operam contulit, articulos, recensiones, conspectus bibliographicos plures eadem mente conscripsit; in facultate philosophica cursuum Magisterii textum S. Thomae praelegebat et explicabat; per septem annos in Academia S. Thomae lectionem singulis hebdomadibus habuit; partes certe non minimas assumpsit in praeparanda ante duos annos Hebdomade Thomistica et hoc ipso anno in Congressu thomistico.

Scientificis hisce laboribus labores apostolicos adiungebat. Plurimorum iuvenum animos sibi devinxerat quos tum in Instituto Culturae religiosae, tum in Congregatione Mariana Instituti « Massimo », tum in exercitiis spiritualibus excolere studebat.

Labori non parcens, modo gloriae Dei et religioni serviret, hoc anno etiam Mediolani in Universitate Catholica SSmi Cordis, petente Rmo Rectore P. Gemelli lectiones aliquot habiturus erat. Deo autem placuit iam servi sui laboribus finem imponere aeternumque tribuere praemium.

Die 14 octobris celebrato sacro dataque absolutione, corpus dilecti P. Geny ad coemeterium delatum est. Die autem 12 novembris in templo S. Ignatii sollemnia funebria persoluta sunt; aderant Professores et Auditores Universitatis, Collegiorum Rectores, multi ex utroque clero laicique qui erga magistrum, conscientiae moderatorem, benefactorem, amicum hoc officio gratitudinis perfungi voluerunt.

Die 28 novembris in Pontificio Collegio Anagnino pie defunctus est *R. P. Caietanus Virarelli.* In nostra Universitate docuit primum theologiam in cursu minore (1895-1897), postea philosophiam (1898-1902), tandem theologiam scholasticam (1902-1907). Postquam Faesulis in seminario per 3 annos S. Scripturam docuit, Anagniam missus est ubi per 12 annos theologiae dogmaticae fuit Professor.

Claritate excellebat in exponenda doctrina. Angelici Doctoris vestigiis pressius inhaerens, Summam Theologicam alumnis suis libentissime explanabat. Eius merita effecerunt ut anno 1915 inter sodales Academiae Romanae S. Thomae cooptaretur.

" Semaine d'ethnologie religieuse "
(17-25 sept.).

Quindecim anni sunt cum R. P. Bouvier S. I. et R. P. Schmidt S. V. D. cogitaverunt de convocandis in unum catholicis viris ethnologiae religiosae peritis, ut scientiam veram hac in re promoverent: confidebant enim brevi futurum esse ut disciplina illa, quam quidam fidei nostrae necessario adversari profitebantur, non minus quam ceterae, modo rectis principiis methodoque uteretur, novam catholicae religioni praeberet apologiam.

Spem eventus non fefellit. Post duos priores Lovanii habitos conventus annis 1911 et 1912, cum in locum defuncti P. Bouvier R. P. Pinard de la Boullaye successisset, anno 1922 Tilburg in Neerlandia indicta tertia « Hebdomas ethnologiae religiosae » omnium etiam non catholicorum animos intentos fecit. Nemini iam dubium esse poterat quin catholici, methodo et inquisitione scientifica procedentes, de scientia ethnologica bene meriti essent. Quartus hic conventus illustribus suis patronis et ducibus felici exitu animos auxit. Convenientium enim numerus, argumenta ipsa exposita cum conclusionibus, proposita in annos proximos, testantur non tantum progressos esse catholicos in ethnologia, verum etiam inter eos nunc quosdam esse illius disciplinae duces primarios.

Invitante ipso SS. Pontifice et expetente Rmo P. Gemelli O. F. M., Rectore Universitatis S. Cordis, Mediolanum convenerunt e 15 nationibus ethnologiae studiosi circa 130, quorum fere 50 Itali erant.

Quaestiones tractandae, quarum summa capita in fasciculo praecedenti (pag. 335) indicavimus, omnes a peritis magistris expositae sunt. Longum sit singula distincte proponere; praecipua saltem breviter attingemus, quibus patet catholicos de laborum suorum fructibus iure posse laetari. Fructus illos prima die enumeravit R. P. Schmidt. Ante omnia libri duo sunt, alter R. P. Pinard, *L'étude comparée des Religions* T. II *Ses méthodes* [1], alter ipsius P. Schmidt, *Völker und Kulturen*, quem paucis modeste recensuit; ambo ab ethnologiae peritis magni fiunt. Itinera vero et inquisitiones RR. Patrum Gusinde et Koppers S. V. D. apud populos Terrae Ignis (Americ. Merid.) et aliorum missionariorum apud Pygmaeos diversarum regionum [2], contulerunt ad

[1] Huius libri videas recensionem in hoc ipso fasciculo pag. 607.

[2] In Philippinis insulis R. P. Van Overbergh, e Miss. Scheut, in Ruanda regione Africae centralis R. P. Schumacher, e Miss. Africae, in Malacca peninsula R. P. Schebesta S. V. D. Hi tres, collata munificentissime pecunia a Pio PP. XI, studia ethnologica in his regionibus perficere potuerunt.

expungendam illam sententiam qua affirmabatur exsistere populos nonnullos qui religione prorsus carerent. — R. P. Pinard, describens progressum historicum ethnologiae, ostendit quomodo methodus historica praevaluerit contra hypotheses et leges quas pro arbitrio confinxerant evolutionistae.

Etiam secundo die, inter plura quae scitissime dicta sunt de psychologia religiosa, haec notanda videntur: minime carere « primitivos » conceptu causae qua homo ad causam primam, Deum, pertingere potest (R. P. Lindworski S. I.); dum ex analogiis quidam omnes religiones inter se aequales esse contenderunt, oportere ad discrimina attendamus, quibus alia aliam, omnes vero religio catholica superet (R. P. Pinard S. I.).

De secunda parte, in qua tractatae sunt quaestiones peculiares de conscientia morali et de conceptu redemptionis, si velimus spatio tam parco dicere, argumenta potius deformemus quam explicemus. Seriem ergo tractationum indicabimus.

Ad studia de conscientia morali introductionem quamdam dedit R. P. Schmidt; deinde R. P. Gusinde S. V. D. disseruit de incolis Terrae Ignis, R. P. Dubois S. I. de Bantù tribubus, R. P. Schebesta de Malesiae Nigritis. Prof. Wunderle ostendit non carere « primitivos » notionibus fundamentalibus ordinis moralis; R. P. Lemonnyer O. P. tractavit de notione puritatis moralis apud Semitas, Prof. Calderini de conceptibus moralibus apud Ægyptios aetate graeco romana, tandem R. P. Valensin S. I. de unitate conscientiae moralis in toto genere humano.

Cum de idea redemptionis agi coeptum est, R. P. Schmidt disseruit de diis et heroibus salvatoribus « primitivorum », Prof. Pestalozza de Mazdeismo apud Persas, Prof. Ballini de conceptu redemptionis in Buddhismo primigenio, Prof. Junker de eodem conceptu in cultu Osiris, R. P. Allo O. P. de diis salvatoribus apud graeco-romanos, Rmus D. Batiffol de redemptione in N. T.; R. P. Garagnani S. I. antea tractaverat de Christianismo et mysteriis paganis, ultimus Excmus D. Ruch, episcopus Argentoratensis tractavit de Eucharistia et mysteriis paganis.

In ultima sessione R. P. Schmidt dicit futuros labores non deesse; plures enim cupere ut studeatur etiam ritibus antiquis et fabulis quae in regionibus christianis apud rudes narrantur quaeque nunc verbo « folk-lore » nominantur. Quoniam autem non sine difficultate in unum congregentur viri ex tot dissitis locis, sententiam aperit suam, forsan non sine utilitate fore si in posterum praeter generales Conventus etiam singularum nationum congressus habeantur.

Auguramur fore ut proxima « Hebdomade » quam congregari posse sperant anno 1928, confirmetur et augeatur auctoritas qua catholici in disciplina ethnologica iam fruuntur, ad laudem Dei et fidei nostrae propagationem.

In memoriam.

Die 23 septembris defunctus est R. P. Xav. Le Bachelet, Professor theologiae dogmaticae Ore Place prope Hastings in Anglia.

Praeter alia eius scripta, memoranda sunt quae de beato Bellarmino edidit tum in « Dictionnaire de théologie », tum libris pluribus, atque imprimis ipsum *Auctarium Bellarminianum*. In nostro commentario narravit quam sancto amore Beatus erga vitam religiosam, Societatem Iesu aliosque Ordines afficeretur quantoque zelo eos defenderet. Vitam ad finèm usque laboribus plenam cum requie sempiterna commutavit.

Universitates Catholicae.

Universitas Catholica Lugdunensis die 4 novembris quinquagesimum a fundatione annum celebravit. Paulo ante obierat optime meritus Rm̃us D. Tixeront decanus facultatis theologicae qui historiae dogmatum et patrologiae promotor exstitit eximius. In eius locum succedit Rm̃us D. Podechard, Professor Scripturae Sacrae. Ad festa sollemnia tum Lugdunum, tum Parisias et Andegavum delegatos miserunt Universitas nostra et aliae catholicae Universitates.

Congressus ad fovendam unionem Ecclesiarum.

Diebus 21-25 septembris Bruxellis habitus est, promovente R. P. Lamberto Beauduin O. S. B., *Congressus ad fovendam unionem Ecclesiarum*. Huius finis erat nota Occidentalibus facere ea quae ad fidem spectant vitamque religiosam fratrum nostrorum qui in Oriente et in orientalibus Europae partibus ab Ecclesia Romana schismate divisi sunt.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1925 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

(Exponente numero fit notum quoties in pagina nomen scriptoris inveniatur)

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Opera quae in conspectibus bibliographicis recensentur.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER).

Chronica.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectorum interesse existimabimus, opportunae recensioni subiiciemus.*

Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Nuova Serie. *Documenti.* Diretta dal P. GIROLAMO GOLUBOVICH O. F. M. — Quaracchi, Coll. S. Bonaventura. — T. III. *Vita e diarii del Card. Lorenzo Cozza (1654-1729)* del P. LIVARIO OLIGER O. F. M., 1925, in-4°, XIX-387 pag. — T. IV. *Atti del Rño P. Lorenzo Cozza, Custode di Terra Santa (1709-1715)* del P. EUTIMIO CASTELLANI O. F. M., 1924, 2 vol. in-4°, XI-451 e 498 pag.

Jahrbuch von St. Gabriel hrg. von der phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel. 2 Jahrg. Mödling bei Wien, 1925, in-8°, 275 pag.

DR. ANDREAS INAUEN S. I. — **Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis** (Philos. u. Grenzwiss., I, 5). — Innsbruck, Rauch, 1925, in-8°, 92 pag. M. 3.

DR. JOSEF LECHNER. — **Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla** (Münch. Stud. z. hist. Theol., 5). — München, Kösel u. Pustet 1925, in-8°, VIII-426 pag.

IGNACIO PUIG S. I. — **La discontinuidad física de la materia.** — Madrid, « Razon y Fe », 1925, in-8°, 23 pag.

AL. DE SMET. — **Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione.** Ed. altera. — Brugis, Beyaert, 1925, in-8°, XX-331 pag. Fr. 25.

MICHAEL GATTERER S. I. — **Annus liturgicus.** Ed. 4ª emendata. — Œniponte, Rauch, 1925, in-16°, XVI-420 pag. M. 6.

F. H. SCHUETH S. I. — **Mediatrix.** *Dogmatisch-kritische Studie.* Innsbruck, Marianischer Verlag, 1925, in-8°, 354 pag.

ODON LOTTIN O. S. B. — **L'intellectualisme de la morale thomiste** (Xenia Thomistica). — Rome, Polygl. Vatic., 1924, in-8°, 17 pag.

ODON LOTTIN O. S. B. — **La définition classique de la loi.** *Commentaire de la 1ª 2ae, Q. 90.* — Louvain, « Rev. Néo-scol. de Philos. », 1925, in-8°, 46 pag.

L'Università Cattolica del Sacro Cuore. *La sua storia. Come funziona. Il valore dei suoi titoli. La sua organizzazione.* — Milano, « Vita e Pensiero », s. a., in-8°, 71 pag.

Analecta Ordinis Praedicatorum Andreae Card. Frühwirth numerum honoris anni XXXIII fasciculum IV dedicant. — Romae, 1925, in-8°, 210 pag.

FELIX RESTREPO S. I. — **San Agustín** (Los grandes maestros de la doctrina cristiana. T. I). — Madrid, « Razon y Fe », 1925, in-8°, 291 pag. Pst. 3,50.

ERN. VERCESI. — **Giuseppe Toniolo** *nella storia del movimento sociale cattolico.* — Milano, « S. Lega eucaristica », s. a., in-12°, XI-206 pag.

LUIGI MARIA TORCOLETTI. — **Alla ricerca di Dio.** *Antologia scientifico-letteraria.* — Milano, « S. Lega eucaristica », s. a., in-12°, XXIII-502 pag.